

سلسلة كتاب الاجتهاد والتجديد

العنف والحرّيات الدينية

قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي

(الجزء الثاني)

إعداد حيدر حب الله



الاجتهاد والتجديد

سلسلة كتاب مجلة الاجتهاد والتجديد

العنف والحرّيات الدينية

قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي

(الجزء الثاني)

إعداد حيدر حب الله





Arab Diffustion Company

العنف والحرّيات الدينية

قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي

(الجزء الثاني)

إعداد حيدر حب الله



ص.ب: 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

مركز البحوث المعاصرة

www.nosos.net
info@nosos.net

ISBN 978-614-404-198-7

الطبعة الأولى 2011


بسم الله الرحمن الرحیم

الفصل الثاني

الجهاد وقضايا العنف في التشريع الإسلامي

الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي

قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

الشيخ حيدر حب الله

تمهيد

تتصل قضية الجهاد الابتدائي اتصالاً وثيقاً بقراءة الإسلام للعلاقة مع الآخر، فهذا الجهاد ـ بالمفهوم السائد في التراث الفقهي ـ يؤسّس لعلاقة الحرب مع غير المسلم، أو ما يسمّى بأصالة الحرب في الإسلام، فطبقاً للقول بوجوب الجهاد الابتدائي مرّةً على الأقل كل عام فإنّ المجتمع الإسلامي ـ مادام قادراً ـ سيظلّ يعلن الحرب على الآخرين حتى لو لم يعلنوا هم الحربَ عليه، حتى أنّ الفقه الإسلامي تحفّظ ـ عند العديد من الفقهاء ـ على توقيع معاهدات سلام مع غير المسلم لمدّة تزيد في الحدّ الأقصى على عشر سنوات، وهذا معناه أنّ الدولة الإسلامية ملزمة ـ حال القدرة ـ على شنّ هجمات متواصلة على الآخرين لا تنتهي سوى بإسلامهم أو قتلهم أو إخضاعهم.

من هنا، كان هذا الموضوع بالغ الحساسية والأهمية، ويشكل أهم مبدأ دستوري تقوم عليه العلاقات الدولية في الإسلام، ويتصل مباشرةً بالحريات الدينية في العالم، وقد استغلّه الكتّاب والباحثون الغربيون وغيرهم لتوجيه النقد على الإسلام وثقافته التي نعتت بالهجومية العدوانية، وكان جزءاً لا يتجزءاً من تكوين ما يسمى بـ (الإسلام فوبيا). ولا يعنينا نقدهم أو تجريحهم أو تهجّمهم إذا ثبت بالدليل المنطقي المعتبر أنّ الله

أراد ذلك منّا فيما نفهمه من العقل والنصوص الدينية، إنّما المهم أن نبحث هذا الموضوع، الذي قلّما تعرّض الفقهاء القدامى لأصل شرعيّته؛ لهذا افترضوه واضحاً، ولا نجد عندهم كثير جدلٍ وكلام في مبدأ الجهاد الابتدائي أو جهاد الدعوة في الإسلام؛ من هنا، يمكن أن يُبحث هذا الموضوع مجدّداً من زاوية فقهية اجتهادية تقرأ الأدلّة الشرعية، لتنظر في مديات دلالتها على هذا النوع من الجهاد.

والبحث في الجهاد الابتدائي يقع على مرحلتين: إحداهما تعريف هذا الجهاد وتحديد مفهومه ومقوله، كي لا يحصل التباس في النقطة التي يدور حولها البحث والتنقيب، وثانيهما في حكمه من حيث الشرعية وعدمها ومن حيث الوجوب وعدمه، وفي الإطار الثاني نبحث تارةً عن شرعية هذا الجهاد وكذلك دليل وجوبه، ثم نبحث مرّةً أخرى في الأدلّة على عدم شرعيته من رأس ووجود ما يمنع تسويغه في النصوص الدينية والأدلّة الفقهية، لكن ونظراً لسعة البحث وطوله نقتصر هنا ـ بعد تحديد مفهوم الجهاد الابتدائي ـ على دراسة نظرية شرعيّته وتقييمها، تاركين البحث في أدلّة عدم شرعيته إلى فرصة أخرى، إن شاء الله تعالى.

١ ـ الجهاد الابتدائي الدعوي التحريري، البُنية والمفهوم والحقيقة

يقصد بالجهاد الابتدائي، ابتداء المسلمين للكافرين بالحرب بهدفٍ واحد هو الدعوة إلى الإسلام وبذل الجهد لجعلهم مسلمين أو خاضعين للمسلمين، فإن كان الكفّار مشركين أو مطلق غير أهل الكتاب، وضعوا أمام خيارين هما: القتل أو الإسلام، وإن كانوا من أهل الكتاب وضعوا أمام خيارات ثلاثة: إما أن يسلموا، وإما أن يخضعوا ويصبحوا من أهل الذمّة فيدفعون الجزية، وإما أن يُقتلوا[1]؛ ولهذا السبب يسمّى هذا

---

(١) هذا يفهم من كلمات الكثير منهم، وانظر: محمد مهدي شمس الدين، جهاد الأمة: ٧٣، ١٠٧، ١١٣.

الجهاد أحياناً بجهاد الدعوة، وجهاد التحرير؛ لأنه يحرّر النفوس من الكفر، أي إن الهدف منه دعوة الكفار للإسلام، فسبب البدء به ليس اعتداء الكفار، بل كفرهم؛ فلتطهير الأرض من الشرك وبسط يد الإسلام على المعمورة ـ بحيث لو ظلّ الكفر ببعض أنواعه يبقى تحت هيمنة الإسلام ـ يقوم هذا الجهاد.

هذا هو المشهور المعروف في معنى الجهاد الابتدائي، وإن لم يفرد أكثر العلماء تعريفاً اصطلاحياً للجهاد في كتبهم الفقهية، بل لقد عدّه الفقهاءُ الجهادَ الأصليَّ في الإسلام، فيما ألحقوا به ـ إلحاقاً ـ الجهاد الدفاعي، يقول الشيخ النجفي (١٢٦٦هـ): «لا ريب في أنّ الأصليّ منه قتال الكفار ابتداءً على الإسلام.. ويلحق به قتال من دهم المسلمين منهم، وإن كان هو مع ذلك دفاعاً..»[1]. ويقسّم الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) الجهاد إلى خمسة أقسام، يعود أربعة منها في الحقيقة إلى الجهاد الدفاعي، فيما الخامس هو الابتدائي فيقول: «الخامس: جهاد الكفر والتوجّه إلى محالهم؛ للردّ إلى الإسلام، والإذعان بما أتى به النبي الأمي المبعوث من عند الملك العلام، عليه وآله أفضل الصلاة والسلام»[2]. ويقول الميرزا القمي (١٢٣١هـ): «وأما الحقيقة الفقهية، فالذي هو موضوع كتاب الجهاد في أكثر الكتب الفقهية، هو الجهاد مع الكفّار حال حضور الإمام وبإذنه، وكذا مع البغاة كذلك، وقد ذكروا حكم قتال من دهم من الكفّار بحيث يخاف منه على بيضة الإسلام والمسلمين من الاصطدام والاستيصال، فيه استطراداً...»[3]، فهذا النصّ واضح في أن أحكام الجهاد المسطورة في أكثر كتب الفقه الإسلامي ترجع إلى غير الجهاد الدفاعي الذي يدهم فيه المسلمين عدوّ، ومثل ذلك يقول الشهيد الثاني (٩٦٥هـ): «وهو أقسام: جهاد المشركين ابتداءً؛ لدعائهم إلى الإسلام.. والبحث هنا عن الأوّل، واستطرد ذكر الثاني [الدفاعي] من غير

(١) النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٤.

(٢) كاشف الغطاء، كشف الغطاء ٤: ٢٨٩.

(٣) القمي، جامع الشتات ١: ٣٦٨.

استيفاء..»[١] ، فالدفاعي جاء بحثه استطراداً أيضاً، ويقول الشيخ المنتظري: «وقسّم الفقهاء الجهاد إلى قسمين: الجهاد الابتدائي، والجهاد الدفاعي، وأرادوا من الأوّل قتال المشركين والكفار لدعائهم إلى الإسلام والتوحيد والعدالة..»[٢]. ويقول ابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ): «اتفق المسلمون على أنّ المقصود بالمحاربة لأهل الكتاب ـ ما عدا أهل الكتاب من قريش ونصارى العرب ـ هو أحد أمرين: إما الدخول في الإسلام، وإما إعطاء الجزية..»[٣]. وفي كتاب الفتاوى الهندية للشيخ نظام ـ وهو من كتب الحنفية ـ جاء: «كتاب السير.. الباب الأوّل: في تفسيره شرعاً وشرطه وحكمه، أما تفسيره، فالجهاد هو الدعاء إلى الدين الحقّ والقتال مع من امتنع وتمرّد عن القبول، إما بالنفس أو بالمال..»[٤] ، وقال الحصكفي (١٠٨٨هـ) في تعريف الجهاد: «الدعاء إلى الدين الحق وقتال من لم يقبله»[٥].

من هنا، نلاحظ على العديد من الفقهاء أنّه عندما عرّف الجهاد في مقدّمة بحثه في كتاب الجهاد لم يعرّف سوى الجهاد الابتدائي، ولا أقل من التركيز عليه أكثر[٦]؛ مما يشي بأن المرتكز في وعيهم أنّه هو المفهوم الأصيل للجهاد، الأمر الذي يعيد تشكيل تصوّرنا عن الوعي الفقهي لمفهوم الجهاد، وأنّ الجهاد الابتدائي إنّما غُيّب بسبب ضعف قدرات المسلمين عن الحرب، لا بسبب عدم وجود مفهوم له في الفقه الإسلامي، وهذه نقطة بالغة الأهمية.

---

(١) الروضة البهية ٢: ٣٧٩.

(٢) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١: ١١٥، وانظر له: نظام الحكم في الإسلام: ٥٨.

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٣١٢.

(٤) الفتاوى الهندية ٢: ١٨٨.

(٥) الحصكفي، الدرّ المختار ٤: ٢٩٦.

(٦) أنظر: الفتاوى الهندية ٢: ١٨٨؛ والرعيني، مواهب الجليل ٤: ٥٣٥ ـ ٥٣٦؛ والآبي الأزهري، الثمر الداني: ٤١١؛ وجواهر الإكليل ١: ٢٥٠؛ والكركي، جامع المقاصد ٣: ٣٦٥ و..

وقد جاء التعبير بـ«الجهاد الابتدائي أو جهاد الدعوة أو جهاد التحرير أو جهاد الطلب» متأخراً بين الفقهاء والباحثين، ولم يكن هذا المصطلح رائجاً، إنما كانت معانيه تُفهم من خلال كلامهم، وإذا تمّ البناء على وجوب هذا الجهاد من جهة وعدم اشتراطه بحضور المعصوم من جهةٍ أخرى، بناءً على ما ذهب إليه جماعة من المتأخرين[1]، والقول باشتراطه كلّ عام مرّةً، ينفتح بحث هام جداً نسمّيه: أصالة الحرب أو أصالة السلم في الإسلام، وهو المبدأ الأوّل في العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي؛ إذ طبقاً لهذه الأحكام الثلاثة قد يقال بأصالة الحرب، وأنّ السلم يحتاج إلى عنوان طارئ هو المعاهدة أو الذمة أو.. وعليه فبحث الجهاد الابتدائي من أهمّ مباحث فقه الجهاد والعلاقات الدولية في الإسلام.

وقد أخذ مفهوم هذا الجهاد بالتحوّل لدى بعض الفقهاء والباحثين في القرن العشرين شيعياً وسنياً، مثل القول: إنه الجهاد حال منع الدولة الكافرة من نشر الإسلام فيها، فيكون جهاداً لتحقيق الحرّية أو دفاعاً عن حقوق الإنسان في المعتقد، أو دفاعاً عن التوحيد، أو تحريراً للإنسان من عبودية غير الله، أو ممارسة للأبوّة المشفقة على الناس لهدايتهم وغير ذلك، مما يرجع إلى ما يسمّى في عُرف الدراسات القانونية الدولية بالتدخل الإنساني[2]، مع الالتفات إلى وجود بعض ملامح هذه التحليلات في كلمات

---

(١) أنظر ـ على سبيل المثال ـ : الخوئي، منهاج الصالحين ١ : ٣٦٤ ـ ٣٦٦؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١ : ١١٧ ـ ١٢١؛ والخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ١ : ٣٣١؛ والتبريزي ـ كما يستوحى منه ـ في صراط النجاة ٣ : ٣٥٩؛ ومثله: فضل الله، المسائل الفقهية ١ : ٢٧.

(٢) أُنظر على سبيل المثال: سيد سابق، عناصر القوة في الإسلام: ٢١٠ ـ ٢١١، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦م، وله كلام في الفتنة عن الدين ص٢٢٢؛ ومحمد عزة دروزة، الجهاد في سبيل الله: ٤٨؛ وأحمد شلبي، الجهاد والنظم العسكرية في التفكير الإسلامي: ٥٨ ـ ٦٢، نشر مكتبة النهضة، مصر، طـ٣، ١٩٨٢؛ ومطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ٧، ٢١، ٣١ ـ ٣٨، ٤٢ ـ ٤٤، ترجمة: ناظم شيرواني، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية،

بعض العلماء السابقين، مثل ابن تيمية الحراني[١]، ثم ظهر من لم يقبل هذا التحويل لمفهومه فأخذه كما هو أو رفضه مطلقاً[٢].

٢ ـ نظرية شرعية الجهاد الابتدائي ووجوبه

يكاد وجوب الجهاد الابتدائي ـ فضلاً عن شرعيته ـ أن يكونا من مسلّمات الفقه الإسلامي، سوى كلمات قليلة توحي بعكس ذلك، كما فيما ينسب إلى الإمام الثوري

طهران، ١٤٠٤هـ؛ وعلي عبدالحليم محمود، ركن الجهاد أو الركن الذي لا تحيا الأمة إلا به: ٧١، نشر دار التوزيع والنشر الإسلامي، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م؛ وصادق خلخالي، زاد المعاد في أحكام الجهاد: ٣٥ ـ ٣٧، نشر تفكر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ؛ وكامل سلامة الدقس، آيات الجهاد في القرآن الكريم: ٨١ ـ ٩٠؛ ووهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٩٠ ـ ٩٤؛ ١٢٥؛ وإن كان في بعض عباراته بعض الغموض في تحديد موقفه؛ والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٦٤ ـ ٦٩، ٤: ١٦٤؛ والمنار ١٠: ٢٨١؛ وسيد قطب، في ظلال القرآن ٣: ١٦٣٣؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٥ ـ ١١٦؛ و ٢: ٧١١؛ والأمثل ٢: ٢٦ ـ ٢٩، و٥: ٤٢٦؛ ومحمد الصدر، ما وراء الفقه ٢: ٣٧٣ ـ ٣٧٤ و..

(١) أنظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: ١٦٠، ضمن: مجموع الفتاوى، مج ١٦، ج٢٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

(٢) وهم كثر، يظهرون من خلال الإحالات والهوامش في هذا البحث، وانظر: محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٥٩٧ ـ ٦٠٤؛ هذا وقد ذُكر أن الدفاعية في الحروب الإسلامية مقولة غزت كتّاب التاريخ الإسلامي والنبوي المتأخرين، وغيرهم، ومنهم: عبدالرحمن عزام في كتابه: الرسالة الخالدة، وأحمد أمين ومحمد حسين هيكل في كتابيهما المعروفين، ومحمد حسين فضل الله في كتابه: الجهاد، ومحمد مهدي شمس الدين في كتابه: جهاد الأمّة، وصالحي نجف آبادي في كتابه: جهاد در إسلام، ومحمد سعيد رمضان البوطي في كتابه: الجهاد في الإسلام، وجودت سعيد في حوار لمجلة الحياة الطيبة معه، ومحمد عزة دروزة في كتابه: الجهاد في سبيل الله، والحكيم، والعقاد، وشيث خطاب، والشرقاوي، وعبدالحميد جودة السحار، وغيرهم كثير، وانظر أيضاً: الزايد، فيما ينقله عنه صالح اللحيدان في كتاب الجهاد في الإسلام: ١٠٤.

وابن شبرمة، وابن عمر، وعطاء، وعمرو بن دينار... من عدم وجوب غير الدفاعي[١]، وهو يحتمل مشروعية الابتدائي، وسقوط وجوبه فقط. وقد بلغ وضوح الأمر حداً أنّ الفقهاء لم يبذلوا جهداً مركّزاً للبرهنة عليه، وكأنهم اتفقوا على أن نصوص الكتاب والسنّة عندما تحدّثت عن الجهاد إنما قصدت هذا النوع منه؛ لذلك لم يجدوا حاجةً للبرهنة عليه بعنوانه، إذ أصل وجوب الجهاد في الإسلام من الواضحات التي يعرفها كلّ من قرأ الإسلام بمصادره، حتى قال الإمام الشوكاني (١٢٥٠هـ): «أما غزو الكفار، ومناجزة أهل الكفر، وحملهم على الإسلام، أو تسليم الجزية، أو القتل، فهو معلوم من الضرورة الدينية، ولأجله بعث الله رسله ...»[٢].

ولابدّ لنا من بحث هذا الموضوع؛ إذ في ضوئه يُفهم باب الجهاد بأكمله، ويُعرف لماذا عندما تحدّثوا عن شروط الجهاد حصروها بالابتدائي؟ إذ إنهم كانوا يرون الدفاعيّ على الهامش غير مركّز عليه ـ بالدرجة عينها ـ في الكتاب والسنّة؛ من هنا، لابدّ لنا من ذكر أدلّة الجهاد الابتدائي، وتناولها بجديّة أكبر، لنرى ما توصلنا إليه، وهي:

أدلّة نظرية شرعيّة الجهاد الدعوي، استعراض وتقييم

١ ـ ٢ ـ المستند القرآني لنظرية الجهاد التحريري الدعوي

في سياق المستند القرآني، يمكن تقريب الاستدلال من خلال عدّة بيانات:

---

(١) أُنظر: وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٨٦ ـ ٨٧؛ وأكبر الظن أن الدكتور الزحيلي فهم من هذا القول الذي يرى الجهاد تطوّعاً إلا لدفع الأعداء.. أنهم لا يوجبون الجهاد، لهذا علّق بأن القول بالتطوّع غير صحيح.. والذي يبدو أنهم يقولون بوجوب الجهاد الدفاعي دون الابتدائي؛ فإنه تطوّع، فهم لا ينكرون الابتدائي، ولا يقولون بمحض الدفاعية، كما لا ينكرون أصل الوجوب، وبهذا تسجّل الملاحظة عينها على ظافر القاسمي ونجيب الأرمناني، فانظر: الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام: ١٧٥.

(٢) الشوكاني، كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ٤: ٤٨٨، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، نشر لجنة إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف، مصر، ١٩٨٨م.

أ ـ النصوص القرآنية الخاصّة المشرعنة للجهاد الابتدائي

البيان الأوّل: الاستناد إلى آيات خاصّة اعتبرت ظاهرة في تشريع الجهاد الابتدائي، وقد ركّز عليها أنصار نظرية جهاد الدعوة[١]، وأبرزها ما يلي:

الآية الأولى: وهي آية السيف كما يسمّيها بعضهم، قوله تعالى: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالله وَلَا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩).

فهذه الآية تأمر شديداً بالقتال، وهي من أواخر آيات الجهاد، ولا ترى غايةً لتوقف الحرب سوى إعطائهم الجزية، أي خضوعهم لسيطرة المسلمين، وإلا تواصلت الحرب معهم، اعتدوا على المسلمين أم لم يعتدوا، وبهذا الفهم للآية غصّت كلمات العلماء هنا بلا حاجة لنقلها، وقد فهم العديد منهم أن الجزية في الآية وضعت عقوبةً من الله تعالى على أهل الكتاب، لعنادهم الحقّ، وكفرهم بما جاء به الرسول ﷺ[٢]، وقد استدلّ بعض الفقهاء بهذه الآية للسماح بقتل الشيوخ والعجزة، حتى لو لم يكن لهم رأي ولم يقاتلوا المسلمين، نظراً لإطلاق الآية هنا[٣]؛ بل تخطى بعضهم إلى احتمال أنّ الغاية في الآية غايةٌ لوجوب مقاتلة أهل الكتاب، فتفيد سقوط وجوب مقاتلتهم عند إعطائهم الجزية، وهذا لا يمنع عن جواز مقاتلتهم ولو قدّموها، ومن ثم فالآية لا تمانع من

---

(١) لمزيد من الإطلاع أُنظر: الشيخ عبدالله بن عبدالزايد فيما ينقله عنه صالح اللحيدان في كتاب: الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع: ١٠٢ ـ ١١١؛ وياسين سويد، الفن العسكري الإسلامي: ٤٦، ٦٢ ـ ٦٣، نشر شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٠م؛ وبسام العسلي، المذهب العسكري الإسلامي: ٣٠، دار النفائس، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م؛ حيث استدل بآيات سورة براءة؛ وحسين الحاج حسن، النظم الإسلامية: ٤٧٦ ـ ٤٧٨، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨٧م و...

(٢) أُنظر: المفيد، المقنعة: ٢٦٩؛ وفخر المحققين، إيضاح الفوائد ١: ٣٨٩؛ وكلانتري، الجزية وأحكامها: ١٤.

(٣) أُنظر: الطوسي، الخلاف ٥: ٥٢٠.

الإطاحة بوجود أهل الكتاب من العالم حتى لو استعدّوا لتقديم الجزية[١]، وهو ما يخالف ما ذكره مثل النووي من أن الآية وضعت نهايةً للإباحة[٢].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥).

فهذه الآية صريحة في الدلالة على أن المشركين يُقاتَلون وبشدّة حتى تتحقق منهم التوبة المتجلّية تماماً في إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والذي هو تعبير كنائي عن إسلامهم، ففي الآية بيانٌ للغائية المرسومة للجهاد، كما أنّ فيها مفاداً شرطياً، وهو أنّهم إذا أسلموا خلّيَ سبيلهم، ومعنى ذلك ـ بمقتضى مفهوم الشرط ـ أنهم إذا لم يسلموا فلا تخلية لسبيلهم، بل الحرب والأخذ والقبض عليهم يبقى سائراً سارياً، إما على نحو الوجوب كما هو ظاهر كلمات العلماء أو على نحو الإباحة من خصوص هذه الآية، كما هو ظاهر الشربيني في مغني المحتاج[٣]؛ فالآية من الآيات الواضحات على هذا الحكم هنا، وأنّ قتالهم لكفرهم، وهذه هي روح الجهاد الابتدائي[٤].

وباجتماع هاتين الآيتين قد نفهم بعض مبرّرات الحكم المعروف بين الفقهاء في

---

(١) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٣: ٣٦٦ ـ ٣٦٧؛ والمارديني، الجوهر النقي ٩: ١٨٤؛ وابن حزم، الإحكام ٧: ٩٠٤.

(٢) النووي، المجموع ١٩: ٤١٧؛ وانظر: ابن قدامة، المغني ١٠: ٥٧٧؛ والشرح الكبير ١٠: ٦٠٣.

(٣) مغني المحتاج ٤: ٢٠٩.

(٤) أُنظر فهمهم لهذه الآية بهذه الطريقة تقريباً في مثل: الطوسي، الخلاف ١: ٦٩٠؛ والمبسوط ٢: ٥١؛ والروضة البهية ٢: ٣٨٠؛ وكتاب الأم ١: ٢٩٣؛ والمحلى ١١: ١٩٦؛ وبداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٣١١؛ والميزان في تفسير القرآن ٩: ١٥١ ـ ١٥٢؛ والأمثل ٥: ٥٣٥ ـ ٥٣٦، رغم أنه في موضع آخر فهم اختصاص الآية بالمشركين العدوانيين، فانظر: الأمثل ١٨: ٢٥٤؛ وجامع البيان ٥: ٢٧١ ـ ٢٧٢؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ١٠٥؛ وابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٤٥٦؛ وتفسير القرطبي ٨: ٧٤؛ والغرناطي، التسهيل لعلوم التنـزيل ٢: ٧١؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٠.

التمييز بين أهل الكتاب وغيرهم؛ فإن الآية الأولى التي تحكي عن أهل الكتاب جعلت منتهى الحرب إعطاء الجزية، ومن الواضح أنّ دخولهم في الإسلام يوقف الحرب بالتأكيد، فإذا كانت الجزية توقفها فالإسلام يفعل ذلك بطريق أولى، مما يجعل الاحتمالات في حقّ أهل الكتاب ثلاثة: القتل أو الإسلام أو الجزية، وهي تعبير آخر عن صيرورتهم أهل ذمّة أو معاهدين خاضعين.

أما في الآية الثانية، وهي الآية التي يتركّز خطابها في المشركين، فهي تجعل منتهى الحرب التوبة، أي الإسلام، مما يجعل الخيارات المطروحة في موضوع المشرك أقلّ: إما القتل أو الإسلام، وهذا ما يطابق ـ كما أسلفنا ـ وجهة النظر الفقهية السائدة.

وأكثر من ذلك، حيث ذهب المتمسّكون بهذه الآيات ـ سيما هاتين ـ إلى اعتبارها ناسخةً نسخاً تاماً لكافّة الآيات التي تتحدّث عن الجدال بالتي هي أحسن والدعوة إلى سبيل الإسلام بالحسنى والكلمة الطيبة وأنه لا إكراه في الدين والحث على الصلح والسلم، إلى غيرها من المفاهيم السلمية، فتكون بتمامها منسوخةً، مما يعزّز كون الأصل في معاملة الكافرين هو الشدّة والقتال لا اللين والحوار الحسن وما شابه ذلك.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿ **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ** ﴾ (البقرة: ١٩٣)، بل الأرفع منها دلالةً قوله:

﴿ **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** ﴾ (الأنفال: ٣٩).

فهذه الآية تضع حدّاً للحرب، وهو «ارتفاع الفتنة»، والمراد بالفتنة ـ كما ذهب إليه أكثر المفسّرين من الصحابة والتابعين، كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وزيد بن أسلم و.. ـ الشرك، وهو المعروف أيضاً، أو الكفر كما ذكره جماعة[1]، ومعناه أنّه يجب

---

(١) استند عدد من الفقهاء والمفسّرين لهذه الآية هنا وفسّروا الفتنة بالكفر أو الشرك أو ذكروه وطرحوه منهم: الأردبيلي، زبدة البيان: ٣٠٩؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٦؛ و٣:

٣٧٥؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٠؛ والشافعي، كتاب الأم ٤: ١٨١ (ينقل ذلك)، و ٣٠٣، و٧: ٣١٩؛ والسرخي، المبسوط ١٠: ٢، و٢٦، و٢٦: ١٣٢؛ وابن رشد، بداية المجتهد ١: ٣٠٦؛ والمازندراني، شرح أصول الكافي ١٢: ٢٦٧؛ وبحار الأنوار ٢٠: ٣٢١؛ وعمدة القاري ١٨: ١٠٨؛ وتفسير العياشي ٢: ٦٠ ـ ٦١؛ وتفسير القمي ١: ٢٧٨؛ وتفسير التبيان ٢: ١٤٧ ـ ١٤٨، و ٥: ١٢٠ ـ ١٢١؛ والكشاف ١: ٣٤٢، و٢: ١٥٧؛ وجوامع الجامع ١: ١٩٠، و ٢: ٢٤؛ ومجمع البيان ٢: ٣١ ـ ٣٢، و٤: ٤٦٦؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٤٣، ٣٤٥؛ والطريحي، تفسير غريب القرآن: ٥٥١؛ وتفسير الأصفى ١: ٤٣٨؛ وتفسير الميزان ٢: ٦٢ ـ ٦٣؛ وتفسير شبّر: ٦٨، ١٩٤؛ وتفسير الأمثل ٢: ٢٢ ـ ٢٥، و٥: ٤٢٦؛ وتفسير مجاهد بن جبر ١: ٩٨ (وإن جعل المقاتلة لمن يقاتلنا فقط)؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ١: ١٠١، و٢: ١٧؛ وتفسير الثوري: ١١٩؛ والشافعي، أحكام القرآن ٢: ٥١؛ وتفسير الصنعاني ١: ٧٣؛ وتفسير الطبري ٢: ٢٦٤ ـ ٢٦٧، و٩: ٣٢٧ ـ ٣٣٠ (وان نقل من فسّر الفتنة بالامتحان و ..)؛ وتفسير ابن أبي حاتم الرازي ١: ٣٢٧، و٥: ١٧٠١؛ والنحاس، معاني القرآن ١: ١٠٨، و٣: ١٥٤ ـ ١٥٥؛ والجصّاص، أحكام القرآن ١: ٣١٦، و٣: ٦٥، ١٤٧؛ وتفسير السمرقندي ١: ١٥٤، ٤٢٠، و٢: ٢١؛ وتفسير ابن أبي زمنين ١: ٢٠٥، و ٢: ١٧٧؛ وتفسير الثعلبي ٢: ٨٩، و٤: ٣٥٦؛ وتفسير الواحدي ١: ١٥٥، ٤٤٠، وتفسير السمعاني ١: ١٩٣، و٢: ١٦٥؛ وتفسير البغوي ١: ١٦٢، و٢: ٢٤٨؛ وتفسير النسفي ١: ٩٤، و٢: ٦٥؛ وابن العربي، أحكام القرآن ١: ١٤٦، ١٥٤ ـ ١٥٧ (واحتمل أن يراد أن لا يفتن أحد عن دينه من المسلمين في ج٢: ٣٩٩، واستعرض هذا الاحتمال وغيره ابن عطية الأندلسي في المحرّر الوجيز ٢: ٥٢٧، ٥٢٨)؛ وابن الجوزي، زاد المسير ١: ١٨٢، و٣: ٢٤٣؛ وتفسير القرطبي ٢: ٣٥٣ ـ ٣٥٥، و٦: ٢١٣، و٧: ٤٠٤؛ وتفسير البيضاوي ١: ٤٧٧، و٣: ١٠٨؛ والغرناطي، التسهيل لعلوم التنـزيل ٢: ٦٥ ـ ٦٦؛ والأندلسي، تفسير البحر المحيط ٢: ٧٥ ـ ٧٦، و٤: ٤٨٩؛ وتفسير ابن كثير ١: ٢٣٤؛ والفيروزآبادي، تنوير المقباس: ٢٦ ـ ٢٧، ١٤٨ (لكنه خصّصها بالشرك في الحرم لا مطلقاً)؛ وتفسير الثعالبي ١: ٤٠٣، و٣: ١٣٢ ـ ١٣٦؛ والإتقان ٢: ٩٥؛ والدر المنثور ١: ٢٠٥؛ وتفسير أبي السعود ١: ٢٠٤، و٤: ٢١؛ والشوكاني، فتح القدير ١: ١٩١ ـ ١٩٣، و٢: ٣٠٨ (وإن ذكر الفتنة عن الدين)؛ والآلوسي، روح المعاني ٢: ٧٦، و٩: ٢٠٧؛ والسعدي؛ تيسير الكريم الرحمن: ٨٩، ٣٢١؛ والشنقيطي، أضواء البيان ٤: ٧٩، و٥: ٢٨٩، ٥٥٩ ـ ٥٦٠، و٦: ١١٨، و٧: ٥٤٥؛ ومحمد الصدر، ما وراء الفقه ٢: ٣٧٤ و..

عليكم قتالهم كي لا يكون هناك شرك، والملفت في الآيتين أن تعبير «فتنة» قد ورد نكرةً في سياق النفي، أي أنّه يجب عليكم القتال إلى أن ينعدم الشرك في الأرض مطلقاً، فلا يبقى مظهرٌ له، إذ النكرة في سياق النفي تفيد العموم في لغة العرب، بل تفيد شمول تمام معاني الفتنة أيضاً[1]، بل تكملة الآيتين توضح المطلوب أكثر؛ حيث إنها تتحدّث عن صيرورة الدين لله، بمعنى أنّ الغاية ليست محض القتل وسفك الدماء، بل صيرورة الإسلام هو الدين الظاهر الغالب، وهذا كلّه كلام صريح في أنّنا إنّما نحاربهم لا لأنهم اعتدوا أو لم يعتدوا فحسب، بل لكي يزول الشرك ويعلو صوت الإسلام غالباً عالياً.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿**كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**﴾ (التوبة: ٧).

فهذه الآية تؤسّس أحد المبادئ في معاهدة المشركين، وهو سقوط تمام المعاهدات معهم، **فلا عهد لهم ولا سلام معهم، ومعنى ذلك أنّ الأساس معهم ـ طبقاً لأواخر ما** نزل في الجهاد ـ هو عدم العهد، فيكون العهد أمراً ثانوياً طارئاً يراه حاكم المسلمين لضرورات وحالات استثنائية، لا أنّه الأصل الذي تقوم عليه العلاقة مع المشرك، إذاً، فلا عهود معهم، ولا معنى لذلك إلاّ أن يحاربوا أو يغدوا مسلمين، والآية رتبت الحكم على وصف المشرك دون أن تزيد قيداً آخر، مما يجعلها في صيغة الإخبار تقريباً عن أنّ المشركين بعد اليوم إلى يوم القيامة لن يحفظوا عهداً ولن يفوا بوعد، وهذا ما يؤكّده تاريخ العلاقة بين المسلمين والكافرين على امتداد الزمن، حتى المعاصر.

أما ذيل الآية، فهو يطالب المؤمنين بالمحافظة على عهدٍ واحد فقط وقع مع الجماعة التي اتفقوا معها عند المسجد الحرام، فهذه الجماعة الخاصّة يطالب الله المؤمنين بالوفاء

---

(١) لاحظ: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ٢: ٢٠٣ ـ ٢٠٦.

بعهدهم معها ما داموا وفوا بالعهد، فهذا هو العهد الوحيد الواجب الوفاء به، فهذا الاستثناء لا يبطل القاعدة في صدر الآية، بل يؤكّدها.

وقد عزّز أصحاب هذا الاتجاه[1] تفسيرهم لهذه الآية بما تلاها من آية: ﴿كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلاًّ وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُم بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (التوبة: ٨)، فهي تؤكد عدم استحقاق المشركين بعد اليوم للعهد، والسبب في ذلك ـ كما يخبرنا الله سبحانه ـ أنّهم لا يفون بالعهود ولا يفوّتون فرصةً للانقضاض على المسلمين، فهذا إنباءٌ إلهي إلى يوم الدين أنّ هذه الفئة من الناس لا أمان لها ولا عهد، إذاً فلا سبيل معهم سوى الحرب إلى أن يسلموا.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ١٢٣)؛ فهذه الآية صريحة في أنّ الحرب هنا ليست لردّ العدوان أو الحرابة، بل لفتح البلاد، فهي تقول بوجوب قتال من يلي المسلمين منهم، بحيث يُبدأ بالأقرب فالأقرب، من هنا أشار بعض المفسّرين ـ كالقرطبي وابن كثير و..[2] ـ إلى أنّ النبيّ ﷺ قد طبق هذه الآية بأن بدأ بالعرب، ثم لما استسلمت له أقاليم الجزيرة، بدأ بالروم والفرس وهكذا[3].

كانت هذه أهمّ الآيات الكاشفة عن معيارية الكفر في شنّ الحروب في الإسلام، وأنّ إستراتيجية الجهاد في القرآن إنما هي إستراتيجية دعوية بامتياز.

وقفات تحليلية نقدية مع نصوص جهاد الطلب في القرآن الكريم

هذا البيان للاستدلال القرآني على شرعية الجهاد الابتدائي يواجه مجموعةً من الملاحظات، أبرزها:

---

(١) أنظر: البرّاك، ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: ٨١؛ والطباطبائي، الميزان ٩: ٤٠٤.

(٢) راجع وإن لم يُفهم منه الابتدائية: تفسير القرطبي ٢: ٣٥٠ و٨: ٢٩٧؛ وابن العربي ١: ١٤٥؛ وابن كثير ٢: ٤١٦ و..

(٣) أُنظر البرّاك، ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: ٨٢ ـ ٨٤.

الملاحظة الأولى: إنّ آية الجزية التي استدلّوا بها على الجهاد الابتدائي بملاك الكفر تبطل نظرية أصحابها، لأنّها تجعل منتهى الحرب، ليس الإسلام وإزالة الكفر من على وجه الأرض، بل خضوع الطرف الآخر لنظام الجزية، ونظام الجزية يجامع بقاء الكفر في العالم، فكيف يمكن أن تلتئم أجزاء هذه النظرية التي ترى الحرب في الإسلام بملاك الكفر لا الحرابة، مع آية الجزية التي تقبل انتهاء الحرب بإخضاعهم ولو لم يسلموا؟ فأين هو تحقق الملاك؟ وكيف كانت الحرب مقدّمةً له؟[1].

وهذه الملاحظة دقيقة من جانبٍ دون آخر، فهي دقيقة من حيث إفساد نظريّة الكفر في الحرب، لكنّ ذلك لا يساوق إبطال الجهاد الابتدائي، وبعبارةٍ أخرى يجب التمييز بين أمرين هنا هما: شرعية الجهاد الابتدائي، ورجوع ملاك هذا الجهاد إلى نشر الدعوة وإبادة الكفر، فآية الجزية ـ بالبيان الذي تقدم للمستدلّ ـ تفيد في إبطال أيّ تصوّر يقول **بأنّ غاية الحرب في الإسلام إبادة الكفر تماماً، إلاّ أنّها لا تبطل أساس الجهاد الابتدائي لهيمنة الإسلام على العالم بالقوّة بقطع النظر عن تحديد ملاك هذه الحرب، فإذا كانت** الآية قد رأت نهاية حرب اليهود والنصارى في دفعهم الجزية لا في ردّ عدوانهم **فهي** تدلّ على شرعية الابتدائي حتى لو لم نستطع البرهنة بها على تحديد ملاك الحرب.

بل يمكن الترقي أكثر بالقول: إنّ القول بأنّ ملاك الحرب هو الكفر لا الحرابة يحتمل معنيين: أحدهما كون الكفر لوحده سبباً لاندلاع الحرب، سواء كان يهدف من الحرب إلغاء الكفر أو إبقاءه مع هيمنة الإسلام مادياً عليه. ثانيهما: كون الكفر سبباً للحرب بمعنى إرادة إلغائه من وراء قيامها؛ فعلى التفسير الثاني تصحّ الملاحظة المذكورة، أما على التفسير الأوّل فلا، بل قد يدّعي الطرف القائل بملاك الكفر أن إبقاء أهل الكتاب لا ينافي كون الجهاد لدعوتهم إلى الإسلام لا لردّ عدوانهم، وذلك أن خضوعهم للدولة الإسلامية يمثل مقدّمةً رئيسة لنشر الإسلام في أوساطهم ـ كما يقول

---

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٢؛ وشمس الدين، جهاد الأمة: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

الرازي وابن العربي وغيرهما[١] ـ ومعه يصحّ أن يقال: إن الجهاد كان طريقاً لنشر الدعوة، إما فوراً كما هي الحال مع المشرك، أو عبر الواسطة كما في حالة أهل الكتاب.

وعلى أيّة حال، فلا تلغي المناقشة المذكورة ـ لوحدها ـ طبيعة استدلال المستدلّ بآية الجزية على شرعية الجهاد الابتدائي، ولسنا نحتمل كثيراً أن يقصد هذا المستدلّ قتل تمام الكافرين، فإن نظام الذمّة الذي يُبقي على ديانات أهل الكتاب من واضحات الفقه الإسلامي بمذاهبه؛ من هنا نتحفّظ على فعل من خلط في تحليل كلمات العلماء بين عدم جعلهم القتل أصلاً في التعامل مع الكفّار، وبين كون القتال أصلاً في علاقتنا بهم؛ فهذا خلط بين موضوعين[٢]، وكلمات مثل ابن تيمية واضحة في هذا التمييز[٣]. يضاف هنا أنّ السيد الخوئي حاول رفع معيارية الكفر في آية الجزية بأنّ القرآن فرّق بين المشركين وأهل الكتاب، فالمشرك يحارب بسبب كفره، دون أهل الكتاب الذين لابدّ أن يصدر منهم شيء حتى يحاربوا، **كحربهم للمسلمين أو كعدم إعطائهم الجزية، فعدم إعطاء الجزية بمثابة فعل يقوم المسلمون بردّ الفعل عليه وهو الحرب، وهذا ما تريده آية الجزية**[٤].

لكن هذا الكلام غير واضح، فإن دفع الجزية كناية عن الخضوع والنزول تحت سيطرة المسلمين، وهناك لا معنى لفرض وجود طرف آخر يقوم بفعل ونحن نردّ عليه،

---

(١) ابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٤٨٢ ـ ٤٨٣؛ والتفسير الكبير ١٦: ٢٧؛ وتفسير المراغي ٤: ٩٥؛ والمنار ١٠: ٢٨٩؛ والزحيلي، التفسير المنير ١٠: ١٧٨.

(٢) وقع في ذلك ظافر القاسمي لدى تحليله كلمات مثل ابن الصلاح الشهرزوري، فانظر له: الجهاد والحقوق الدولية العامّة في الإسلام: ١٧٦ ـ ١٧٨، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٨٢م؛ وكذلك قفز وهبة الزحيلي من نصّ شبيه للشربيني (مغني المحتاج ٤: ٢١٠)، إلى فهم مبدأ الدفاعية المحضة، فانظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٨٩ ـ ٩٠.

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية: ١٦٠.

(٤) انظر: الخوئي، البيان: ٢٨٩؛ ومحمد باقر الحكيم، علوم القرآن: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

وإلا فهل يأمر الإسلام بمحاربة أهل الكتاب فقط لأجل الحصول على المال؟! وهل صحيح ما ذكره القرطبي وغيره من أنّ الأمر بمنع المشركين من دخول الحرم الذي فيه خوف الفقر والعيلة عوّضهم الله عنه بالتزامه بقانون الجزية[1]، رغم أنه لا يوجد دليل على الربط بين الآيتين؟! وهل هو تفسير عقلائي أن نعتبر عدم إعطاء مجتمع بشري معين أموالاً لنا دون أن يكون قد فعل شيئاً ضدّنا بمثابة فعل فيما محاربتنا له هو ردّ الفعل، دون ملاحظة مبرّرات أخرى؟!

الملاحظة الثانية: إنّ آية الجزية وكثيراً من آيات الكتاب وردت بصيغة «المقاتلة» لا «القتل»، فلم تقل: اقتلوا، بل قاتلوا، وهناك فرق لغوي بينهما، فالأولى بمعنى وجود من بدأ الحرب لتصحّ صيغة المفاعلة؛ فيما الثانية لا تفترض ذلك، مما يجعل أيّ آية فيها صيغة المقاتلة ظاهرة في رفع العدوان، وبدء الطرف الآخر بالحرب مسبقاً، فلا تدلّ على شرعية الجهاد الابتدائي[2]. وقد حاول بعض الفقهاء ـ كما في بدائع الصنائع ـ أن يستفيد من هذه الصيغة لإثبات أن الآية تفترض أهلية القتال في الطرف الآخر؛ فلا **تشمل المجنون والصغير والأنثى و..**[3]، **وهذا ما يصبّ ويلتقي مع روح هذه الملاحظة** وإن لم يطابقها، لانفراده بالأهلية وذهابها إلى الفعليّة.

وسوف تكون لنا وقفة مركّزة حول الفرق بين «قاتل» و«قتل» لدى الحديث عن الروايات في هذا الباب، حيث ورد بعضها بهذه الصيغة، فنؤجل ذلك إلى محلّه، حيث سيتبيّن عدم صحّة هذه الملاحظة في الجملة.

الملاحظة الثالثة: إنّ آية انسلاخ الأشهر الحرم، قد يدّعى وجود قرائن عديدة فيها وشواهد تخرجها عن سياق تأسيس شرعية الجهاد الابتدائي بملاك الكفر، وهذه

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ١٠٩؛ وابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٢: ٣٦٠؛ والدر المنثور ٣: ٢٢٨.

(٢) شمس الدين، جهاد الأمة: ٢٤٠؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٣) بدائع الصنائع ٧: ١١١.

الشواهد هي:

الشاهد الأوّل: إنّ الآية اللاحقة لهذه الآية تقول: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ٦)، وهذا معناه أنّه لو كان القتل والحرب بسبب الكفر لكان المفترض الحكم بقتله بعد كلّ هذا التشدّد في آيات سورة براءة، إذاً فليس من تفسير للاستجارة هنا سوى أنّ المشرك إنما دخل دار الإسلام مسالماً لا معلناً الحرب وعدوانياً، والجدير ذكره هنا أنّ الآية لم تجعل سماع كلام الله هدفاً للمستجير، بل جعلت إجارته من جانب المسلم ذات هدفٍ رسالي، أي إن استجارك لسببٍ ما فأجره حتى يكون في إجارته ما يوجب سماعه كلام الله فلعلّه يُسلم، إذاً فهي شاملة لمطلق الاستجارة بغية أن يتعرّف على حياة المسلمين علّه يهتدي، كما أنّ الآية صريحة في المشرك الذي لا مجال فيه إلاّ للإسلام أو القتل، فبأيّ وجهٍ جاز إبلاغه مأمنه رغم بقائه على كفره؟![1].

وهذا الشاهد ـ بهذه الصيغة ـ يقبل النقاش؛ من حيث إنّه لما كان الجهاد الابتدائي جهاد دعوة، كان من الطبيعي أن يركّز على موضوع الدعوة ويكون مجرّد سبيلٍ لها، وعليه فالآية عندما تسمح بالاستجارة لهدفٍ دعوي لا تكون منافيةً لمبدأ تشريع الجهاد الابتدائي، فقوله: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾، سواء كان غايةً لقبول الاستجارة فقط، كما ذكر المستدلّ بهذا الشاهد هنا، أو كان غاية للطرفين كما ذكره جمع من المفسّرين، هو ما يرفع المنافاة هنا، وبعبارةٍ أخرى: لّما أرادت الشريعة من قتال المشركين نشر الإسلام وتطهير الأرض من الشرك، كان من الطبيعي أن تسنح بالفرصة كي يُسلم المشرك، ولهذا أشارت للغاية، مما يعني أنه لولاها لم يجز قبول أمانه الذي يطلبه، وأما مسألة جواز إبلاغه مأمنه رغم بقائه على كفره فهذا أمر طبيعي احتراماً لعقد الأمان، بمقتضى: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾، ولا يضرّ بمبدأ لزوم قتله؛ فإن أمانه هنا كان لدليلٍ حاكم هو العقد الشرعي المتفق عليه معه، ولا ضير في تشريع

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٠؛ وشمس الدين، جهاد الأمة: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

حرب مع احترام العهود فيها، كالسفير المحترم؛ وبهذا يظهر أنّ مبرّر عدم قتل هذا المشرك ليس سلميّته وعدم عدوانيته كما قيل، بل غرضيّة الدعوة ووفاء بالعقود، فهذا هو المقدار المؤكّد من الآيات هنا.

نعم، يمكن أن يُستفاد من هذه الآية أنّ الإسلام يفضّل إسلام الطرف الآخر على قتله، وشاهد ذلك أنّه في أشدّ آيات الجهاد قوّةً وتشدّداً يفسح المجال لإسلام الطرف الآخر، وذلك أنّها تأمر بقبول استجارة الكافر لا أنّها تعلّق الأحكام على قبولها، فهي تقول: ﴿فأجره﴾، أي إن استجار وجبت إجارته بغية دعوته للدين، مما يجعل إسلامه أهمّ ومقدّماً على قتله، لهذا لم تقل: «فأجرته» كما هو واضح، بناءً على تفسير الأمر هنا بالوجوب لا بالإباحة لوقوعه موقع توهّم الحظر.

هذا، وقد ادّعى بعض أنصار الجهاد الابتدائي أنّ آية الاستجارة منسوخة بآية انسلاخ الأشهر الحرم التي وقعت قبلها أو بغيرها من آيات الجهاد الحاسمة، لكنّ أحداً لم يقدّم شواهد تاريخية على هذا النسخ بحيث يلغي الآية، وعليه، يرجع تحديد النسخ إلى طبيعة ملاحظة الآيتين، والذي نجده فيهما أنّه لا تنافي بينهما إطلاقاً، فالأولى تصدر حكماً عاماً بحقّ جماعة المشركين بالقتل، فيما الثانية تصدر حكماً خاصّاً ﴿أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾، محصوراً بصورة طلب الأمان، فموضوع الآيتين مختلف، نعم آية الاستجارة أخصّ من آية انسلاخ الأشهر الحرم، فالمفترض أن تخصّصها وقد وقعت معها ضمن سياق واحد، ولو فرض أنها نزلتا منفصلتين واجتمعتا في المصحف على هذا النحو فلا دليل ـ كما يقول العلامة شمس الدين[١] ـ على تحديد المتأخر والمتقدّم، حتى يدّعى نسخ الأولى للثانية، مع أنّ المفترض في دعوى النسخ إثبات هذا الأمر.

والنتيجة أن دعاوى النسخ الاعتباطية كثيرة في كتب التفسير عند المسلمين، فالآيتان لا تناقض بينهما، فقد قبل الفقه الإسلامي عقد الأمان الفردي واحترام السفراء رغم

---

(١) شمس الدين، جهاد الأمّة: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

أنّ الحرب قائمة، إذاً لا موجب لدعوى النسخ هذه.

الشاهد الثاني: الآية اللاحقة على آية الاستجارة، قال تعالى: **﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ الله وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ المَسْجِدِ الحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُواْ لَكُمْ فَاسْتَقِيمُواْ لَهُمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ المُتَّقِينَ﴾**، فهذه الآية تبقي على عهد المسلمين للمشركين، فلو صحّ أن مثل آية انسلاخ الأشهر الحرم ناسخة لتمام آيات موادعة المشرك لكان المفترض الإطاحة بهذا العهد الذي وقع عند المسجد الحرام أيضاً، إذاً فحتى بعد جعل القتال أصلاً كانت المعاهدات نافذة المفعول، وليس من معنى لذلك سوى عدم كون الكفر معياراً للحرب، وإلا وجب قتال حتى المعاهدين لفرض كفرهم، بل العدوانية هي المعيار هنا[1].

وقد سجّل بعض أنصار هذا الشاهد نقداً على أنفسهم بأنّ هذا العهد الذي تستثنيه الآية كان سابقاً على آية انسلاخ الأشهر الحرم؛ لهذا احترمه القرآن، والذي ندّعيه المنع من اليوم فصاعداً عن استخدام سياسة المعاهدات معهم، واستبدالها بسياسة القتال، **وهذا غير الوفاء بمعاهدة سابقة، فهو مثل ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (النساء: ٢٢، ٢٣)**.

وقد أجاب الناقد نفسه بأنّ هذه الملاحظة غير واردة؛ لأنّ المفروض أن مثل آية السيف تلغي المعاهدات السابقة، فهذا هو سياق النصوص الأولى من سورة التوبة، فعدم إلغائها شاهدٌ على احترامها[2]، بل لا معنى للنسخ حينئذٍ.

وهذا الشاهد يمكن أن يلاحظ عليه أنّ معنى الآية ليس أنّهم لم يستقيموا لكم لكن استقيموا أنتم لهم، كما قد يستوحى للوهلة الأولى، بل معناها استقيموا لهم ما استقاموا لكم[3]؛ فحرف «ما» هنا ليس للنفي، بل بمعنى «ما داموا»، وهذا المعنى ينسجم مع الواقع؛ حيث يراد من هذه الجماعة بقية فئات العرب التي دخلت مع قريش العهد يوم

---

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١١؛ وشمس الدين، جهاد الأمة: ٢٣٩.

(٢) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١١.

(٣) راجع: الطبرسي، مجمع البيان ٥: ١٤، وغيره من المفسّرين.

الحديبية، ولم تخلفه، بل أخلفته قريش وبنو الدئل من بكر، وبقيت على العهد بنو خزيمة، وبنو مدلج، وبنو ضمرة و..

إذن، وطبقاً لهذا المعنى، تستثني الآية المعاهدات السابقة التي وفى أصحابها، احتراماً منها للعهود، دون أن يعني ذلك رخصة في العهود الجديدة، ولا يوجد إلغاء للمعاهدات السابقة في غير صورة إلغاء الطرف الآخر لها أو خوف خيانته، فالتمييز بين العهود القديمة السابقة والجديدة اللاحقة بهذا المعنى تمييز معقول ومتصوّر، ولهذا قال أنصار الجهاد الابتدائي: إنّ هذا الاستثناء يؤكّد القاعدة ولا يلغيها.

نعم، مقولة النسخ المدّعاة تغدو باطلة هنا؛ لأنه لو حصل نسخٌ لكل أوامر الموادعة مع الكافر فلا معنى لشرعية حتى العهود السابقة، بل المفترض أنّها نسخت عملياً، ولا نجد خصوصيةً تعبديّة لتلك الجماعة المتبقية من صلح الحديبية، مما يكشف عن عدم وجود نسخ أصلاً في المقام.

الشاهد الثالث: ما جاء في الآية اللاحقة: ﴿**كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلاًّ وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُم بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ**﴾ (التوبة: ٨). فهذه الآية وقعت ضمن السياق نفسه، وهي تبيّن سبب موقف القرآن منهم ومن إبطال عهودهم والتنزّه عنها، إذ تؤكّد أنّ هذا الفريق يتربّص بالمسلمين وينافق في حقهم، وأنه ما زال مصمّماً على أذيّتهم، من هذا المنطلق كان هذا الموقف القرآني متشدّداً منه ـ أي من هذا الفريق ـ مطلع سورة براءة. وهذا الشاهد وما سبقه من شواهد جاء عقب آية الانسلاخ مباشرةً ولا شاهد على تقدّمه الزماني؛ فلا وجه لادعاء النسخ فيه[١].

وهذا الشاهد جيّد، خصوصاً لآية نفي العهود التي سبقت هذه الآية، والتي لا يبعد وحدة النـزول معها، مع فهم الإخبار في الآية عن وضع تاريخي لا عن قضية حقيقية، كما سوف نذكر لاحقاً بعون الله، نعم يبقى أن يحتمل التعدّد في النـزول هنا، بمعنى

---

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١١ ـ ٢١٢؛ وراجع: شمس الدين، جهاد الأمة: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

نـزول هذه الآية منفصلةً عن آية انسلاخ الأشهر الحرم، فلا يصحّ حينئذٍ جعلها قرينةً وشاهداً، فعدم ثبوت تقدّمها أو تأخرها لا يؤكّد تقارنها معها، وإن كانت وحدة النـزول وانسجام السياق يعزّزان ذلك.

لكن حتى مع هذا الشك وعدم التأكّد من وحدة النـزول، يمكن إبطال الاستدلال بآية انسلاخ الأشهر الحرم باحتمال قرينيّة الموجود، حيث لا يبعد تمسّك العقلاء بالشك في اتصال القرينة وانفصالها لرفع اليد عن الظهور الأولي المخالف للقرينية، فينعقد الإجمال في آية الانسلاخ من هذه الزاوية، ولا يعود يمكن التمسّك بها، وبعبارة ثانية: نحن لا نعرف هل كانت الآية الثامنة قرينة متصلة بحيث نزلت مع آية الانسلاخ أم قرينة منفصلة نزلت بعدها أو قبلها؟ فعلى الاحتمال الأوّل سيتمّ تماماً الشاهد الأخير، وعلى الاحتمال الثاني لن يكون تاماً؛ لأنّ ظهور أي جملة يتمّ بتمام القرائن المتصلة فلا يعود للآية الثامنة تأثير على دلالة الآية محلّ الشاهد، فمع الشك في الاتصال والانفصال سوف نشك في أنّ هذا الموجود بين أيدينا ـ وهو الآية الثامنة ـ هل هو قرينة أم لا؟ وهذا ما يسمّى بالشك في قرينية الموجود، ومعه لا تجري أصالة عدم القرينة، كما تقرّر في أصول الفقه، بل الصحيح هو الإجمال بمقدار دلالة القرينة.

الشاهد الرابع: جملة الآيات اللاحقة المتحدة السياق، والتي تعطي ميزةً جديدة، وهي: ﴿اشْتَرَوْاْ بِآيَاتِ اللهِ ثَمَنًا قَلِيلاً فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاء مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ * لاَ يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلاًّ وَلاَ ذِمَّةً وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ * فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * وَإِن نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ * أَلاَ تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّواْ بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُم بَدَؤُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كُنتُم مُّؤُمِنِينَ﴾ (التوبة: ٩ ـ ١٣).

وميزة هذا السياق تأكيده على أنّ هذا الموقف الغاضب كان لنقضهم العهود، وداخل ذلك ـ ومعه ـ تؤكد على لزوم الوفاء لهم بالعهود على تقدير عدم نكثهم الأيمان،

فالتركيز على نكث العهود والأيمان شاهد على أنّ الموضوع موضوع فئة خرقت الاتفاقات وكانت هي المعتدية البادئة، ومع سياق من هذا النوع ـ حتى مع الشك في الاتصال ـ كيف يمكن الجزم بأنّ النص هنا يتحدّث بالمطلق، ويطوي صفحة المعاهدات والتوافق حتى يؤمنوا، سيما وأنّ هذه المجموعة من الآيات قد كرّرت مسألة التوبة ضمن السياق المذكور، مما يشير إلى أن شرط التوبة لا يعني جعل باب الحرب مفتوحاً، بل معناه أنّ هذه الفئة التي لا عهد لها بسبب كثرة نقضها للعهود وتربصها بالمؤمنين لا نهاية في الحرب معها إما الموت أو أن تُسلم، لا بمعنى أنّ هدف الحرب معها هو الإسلام، بل بمعنى أن تحقق الإسلام ـ حيث قال: إن تابوا ولم يقل: كي يتوبوا أو ليتوبوا ـ يحول دون استمرار الحرب، وفرق بين الأمرين، علماً أن الآيات نفسها تشير إلى بدء الطرف الآخر بالاعتداءات وإخراج الرسول أيضاً، وهذا كلّه يضع آيات مطلع سورة التوبة في ضمن سياق دفاعي.

وحصيلة الكلام في آية الانسلاخ ـ بحسب أسباب نزولها وبحسب سياقها الكامل حتى مع الشك في اتصال القرينة ـ أنها تعلن الحرب التي لا نهاية لها سوى بالقضاء على الطرف الآخر، لكنّها لا تريد شمول حكمها لكل غير مسلم هادفةً إسلامه أو إخضاعه، بل هي مختصّة بفريق من الكافرين لا يفون بالعهود ولا يكفّون ـ متى استطاعوا ـ عن الاعتداء، فأرادت تحقيق حالة ردع تنهي خطرهم فيها، غايته أنّه لو أسلموا انتهت الحرب معهم، لا أنّ هدف الحرب كان إسلامهم، ولا أقلّ من عدم الظهور في هذا المعنى، ومفاد الشرطية يظلّ سارياً هنا؛ لهذا فتفسير «المشركين» في آية الانسلاخ بـ «الذين نقضوكم وظاهروا عليكم» كما فعل العيني في عمدة القاري[1] هو المتعيّن.

والإشكالية التي وقع فيها أنصار الجهاد الدعوي هنا أنّهم ظنوا الآيات إخباراً على

---

(١) العيني، عمدة القاري ١: ١٧٨.

نحو الإنباء الغيبي غير المحدّد بزمان ولا مكان، فيما الآيات ظاهرة في الحديث عن فرقة خاصّة تظلّ تهدّد أمن الجماعة المسلمة مهما وقّعنا معها من عقود، فهذا هو السياق التاريخي واللفظي المحيط بمطلع سورة براءة، ومن أين لنا أن نعمّم لمطلق المشركين بحيث يكون المقصود هنا حتى المشرك الذي كان موجوداً في شرق آسيا آنذاك؟! فلا دليل على كون الألف واللام في (المشركين) للجنس، بل الأقرب ـ ولا أقلّ أنّه القدر المتيقّن ـ أنّه إشارة لمشركي العرب الخارجيين الذين كانوا يواجهون عمليّاً الدعوة الإسلامية وكان سلوكهم الغدر ونقض العهود بصورة متكرّرة كما حصل تاريخياً، فغير هذا يحتاج إلى دليل.

الملاحظة الرابعة: إن الآية الرابعة التي ذكروها، وهي الآية السابعة من آيات سورة التوبة، قد تبيّن عدم صحّة الاستدلال بها، فهي لا تريد إلغاء العهود مطلقاً، بل المقدار المؤكّد من دلالتها ـ بحسب ما يعطيه السياق المحيط ـ هو أصالة الحرب مع الذين يكيدون بالدين شرّاً وينكثون العهود كلّما سمحت لهم الفرصة، فهذا الفريق يُجْزَم بشمول الآية له، أما غيره فلا، ويشهد له أنّ الآية نفسها استثنت المعاهدين الملتزمين بالمعاهدة التي وقعت عند المسجد الحرام في صلح الحديبية، فهي بهذا الاستثناء تؤكّد أنها لا تريد إلغاء العهود، بل خصوص عهود من لم يستقم، لهذا تلزم بالوفاء طالما الوفاء من الطرف الآخر قائم، ولا يرد علينا هنا أننا لم نقبل بقرينية هذه الآية هنا، لأن مناقشتنا في القرينية كانت بلحاظ آية الانسلاخ، لا بلحاظ الآية نفسها، فلو بقينا والآية يظهر بوضوح أنّها عندما تبطل العهد في صدرها تربط الوفاء به في ذيلها بالاستقامة، وسبب ذلك أنّ الآيات جميعها ترفض العهد مع المعتدي، وبدون النتيجة التي توصّلنا إليها سابقاً قد يصعب الجواب هنا.

الملاحظة الخامسة: إنّ قتال من يلوننا من الكفار كما أفادته الآية ١٢٣ من سورة التوبة، لا يدلّ على القتال لفتح البلدان، وإن اشتهر، بل على وجوب قتال من كانوا على مقربة من المسلمين وتماسّ معهم، وهو ما ينسجم ـ أيضاً ـ مع دفاعية الجهاد، فقد تريد

الآية الإشارة إلى لزوم قتال الأقرب لا الأبعد حتى مع عدوانية الطرفين، بحيث يأمن المسلمون حدودهم القريبة، فحماية أنفسهم من القريب أولى من البعيد.

وبعبارةٍ أخرى: الآية بصدد وضع آلية حربية تعمل بها الدول في العصر الحديث، كما يقول الإمام محمود شلتوت[1]، بل نضيف: إنّ كلّ ما في الآية هو لزوم قتال الأقرب، بلا أيّ إشارة إضافية إلى نوعية هذا القتال، وتطبيقه على الفتوحات شأن يرجع للمفسّرين، وليس عليه أيّ شاهدٍ من كتاب أو سنّة، نعم، قد يتمسّك هنا بإطلاق الآية، أي سواء اعتدوا أم لم يعتدوا، لكنّ هذا يرجع إلى البيان الثاني للاستدلال القرآني وسيأتي، وهذا غير ما نحنُ فيه من استعراض نصوص تفيد خصوصية الابتدائية والدعوية وملاك الكفر في الحرب.

وقفة مع تشريع القرآن القتال حتى لا تكون فتنة و..

الملاحظة السادسة: أمّا آيات القتال حتى لا تكون فتنة، والتي فسّرها كثيرون بالشرك أو الكفر، فينبغي التوقف عندها قليلاً لتحقيق معنى الفتنة لغوياً وقرآنياً؛ ونظراً لأهمية الموضوع نتعرّض لكلمات اللغويين، حيث يقول الفراهيدي في العين: «.. والفتن إحراق الشيء بالنار.. وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾ (الذاريات: ١٣)، أي يحرقون، وكان أصحاب النبيﷺ يفتنون بدينهم، أي يعذّبون ليردّوا عن دينهم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ القَتْلِ﴾ (البقرة: ٩١)، والفتنة: العذاب، والفتنة: أن يفتن الله قوماً، أي يبتليهم، والفتن: ما يقع بين الناس من حروب..»[2]. وجاء في صحاح الجوهري: «فتن: الفتنة: الامتحان والاختبار.. والفاتن المضلّ عن الحقّ..»[3]. وقال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: «فتن: الفاء والتاء والنون: أصلٌ

(١) محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم: ٥٣١، نشر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، طهران، ١٤٢١هـ.

(٢) الفراهيدي، العين ٨: ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٣) الجوهري، صحاح اللغة ٦: ٢١٧٥ ـ ٢١٧٦.

صحيح، يدلّ على ابتلاء واختبار، من ذلك الفتنة..»[١]. وجاء في لسان العرب لابن منظور: «فتن: الأزهري وغيره: جماع معنى الفتنة الابتلاء والامتحان والاختبار، وأصلها مأخوذ من قولك: فتنت الفضة والذهب إذا أذبتهما بالنار لتميّز الرديء من الجيد.. والفتن: الإحراق.. ابن الأعرابي: الفتنة الاختبار، والفتنة المحنة، والفتنة المال، والفتنة الأولاد، والفتنة الكفر، والفتنة اختلاف الناس بالآراء، والفتنة الإحراق بالنار، وقيل: الفتنة في التأويل الظلم.. ابن سيده: الفتنة الخبرة، وقوله عز وجل: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِّلظَّالِمِينَ﴾، أي خبرة، ومعناه أنهم أفتنوا بشجرة الزقوم وكذبوا بكونها.. والفتنة: إعجابك بالشيء. والفتنة: الضلال والإثم، والفاتن: المضلّ عن الحق.. والفتنة: الجنون، وكذلك المفتون، وقوله تعالى: ﴿وَالفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ القَتْلِ﴾ معنى الفتنة ها هنا الكفر، كذلك قال أهل التفسير، وفي التنـزيل العزيز: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾، والفتنة: الفضيحة.. والفتنة: العذاب..»[٢]. ونحو هذه الكلمات ما جاء في مختار الصحاح وغيره[٣].

وبمراجعة المصادر اللغوية لا يبدو أنّ الكفر أو الشرك من الدلالات اللغوية الرئيسة لكلمة «فتنة»، على خلاف الاختبار، والبلاء، والاختلاف، والحرب، وربما لهذا عندما ذكر ابن منظور مثل الآية التي نحن فيها نسب تفسير الفتنة بالكفر إلى المفسّرين، وكأنه لا يجد الأمر لغوياً بحتاً.

وانطلاقاً مما أعطتنا إياه مصادر اللغة، نحتمل جداً ـ ويلوح من بعضهم ـ أنّ المفسّرين لم يعتمدوا على معطيات لغوية بحتة في تفسير الفتنة بالكفر في الآية، بل الذي دعاهم إلى ذلك هو الآية نفسها من حيث اشتمالها بعد ذلك على تعبير: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ﴾، إضافةً إلى حضور مفهوم الجهاد الابتدائي في وعي المفسّرين أيضاً، فهذا الذيل هو الذي عزّز عندهم فرضية الكفر والشرك، وإلا فكلمة الفتنة في أصلها إذا أعطت هذا

---

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٧٢.

(٢) ابن منظور، لسان العرب ١٣: ٣١٧ ـ ٣٢١.

(٣) مختار الصحاح: ٢٥٥؛ وعمدة القاري ٥: ٩.

المعنى فهو من الدرجة الثانية أو الثالثة، ولهذا لم يبدأ أيّ من اللغويين ـ بحسب تتبّعنا ـ لدى تفسيره جذر كلمة «فتن» بمعنى الكفر والشرك، مما يشهد ـ عادةً ـ على أنّ هذا المعنى يقع مدلولاً للكلمة بدرجة لاحقة، فيكون بحاجة إلى شواهد حافّة.

وفرضية بُعد احتمال إرادة الشرك أو الكفر يُساعدها أن هذا المعنى جاء وليد الثقافة الإسلامية؛ فعرب الجاهلية المشركون لا يعتبرون الشرك فتنةً؛ لأنّهم لا ينظرون إليه بمنظار سلبي تختزنه كلمة الفتنة، وهذا معناه الحاجة إلى حشد شواهد لتكريس هذا المفهوم الديني للكلمة، لأنه أقرب إلى المصداق منه إلى المفهوم.

وإذا تخطينا اللغة، إلى الاستخدام القرآني لجذر (ف . ت . ن) نجد الأمر عينه، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ (الأنعام: ٥٣)، وقال: ﴿قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِن بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ (طه: ٨٥)، وقال: ﴿وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا﴾ (طه: ٤٠)، وقال: ﴿...وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ ...﴾ (الإسراء: ٦٠)، وقال: ﴿إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِرْ﴾ (القمر: ٢٧)، وقال: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ ...﴾ (التغابن: ١٥)؛ وقال: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ (ص: ٣٤)، وقال: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ...﴾ (العنكبوت: ٢ ـ ٣)، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ...﴾ (البروج: ١٠)؛ وقال: ﴿وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَاصَّةً...﴾ (الأنفال: ٢٥)، وقال: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ...﴾ (الأنفال: ٢٨)، وقال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً...﴾ (الأنبياء: ٣٥)، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيراً﴾ (الفرقان: ٢٠)، وقال: ﴿أَذَلِكَ خَيْرٌ نُّزُلاً أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ * إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِّلظَّالِمِينَ﴾ (الصافات: ٦٢ ـ ٦٣) إلى غيرها من الآيات التي تعني الامتحان والاختبار أو العذاب وما شابه ذلك، ومع هذا الاستخدام الواسع إلى جانب المعطيات اللغوية، كيف نجزم بأن المراد بالفتنة هو الشرك أو الكفر؟!

وطبقاً لمجمل ما تقدّم، نضع فرضيات في تفسير الآيتين، ويجب في ضوئها أن تجيب ـ لزوماً ـ على معنى: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ لله﴾؛ لأنّ أي تفسير لا ينسجم مع هذه التكملة سيكون باطلاً، وهذه الفرضيات التفسيرية هي:

الفرضية الأولى: أن يكون معنى الفتنة هو الكفر أو الشرك؛ فيكون معنى صيرورة الدين لله، أن لا يكون هناك دين آخر غير الدين الإلهي، وهذا هو تفسير أنصار جهاد الدعوة.

وهذه الفرضية منسجمة مع نفسها، ويكون ذيلها قرينة صدرها، كما أسلفنا، وهي إن فسّرت بالشرك انسجمت مع مشهور فتاوى الفقهاء من أنّ المشرك مخيّر بين الموت أو الإسلام، ومعه فلا تشمل هذه الآية غير المشركين فلا تدلّ على الجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب، أما إن فسّرت بمطلق الكفر، فقد يُتساءل حينئذٍ عن أهل الكتاب، مع أنّ قتالهم لا ينتهي بإسلامهم، بل بالجزية، كما تصرّح بذلك آية الجزية نفسها وفق ما تقدّم، **فكيف يمكن تفسير ذلك؟! هل نسخت آية الجزية هذه الآية هنا كما قد يستوحى؟!**

لا سبيل لتفسيره سوى بضمّ هذه الآية إلى مثل آية الجزية، حيث يجري التقييد، فيعلم أنّ أهل الكتاب خارجون مثلاً، أو بالقول بأنّ المراد من «الدين» في الآية شيء آخر مثل الإذعان والتسليم، أي فيسلّمون لله سبحانه، ولو على مستوى الإذعان المادي الدنيوي، بخضوعهم لدولة الإسلام، وهذا لا يثبت حينئذٍ فتوى المشهور باقتصار تخيير المشرك بين القتل والإسلام، أو يقال: إن أهل الكتاب يذعنون بالله تعالى ويدينون له، غايته أنّهم لا يدينون الدين الحقّ، على خلاف المشركين الذين لا يدينون لله، بل للأصنام.

الفرضية الثانية: ما يظهر من كلام الماوردي (٤٥٠هـ)؛ حيث ساق الآية لدى حديثه عن التخذيل والتخويف داخل الجيش المسلم، فيكون المعنى ـ عنده ـ أمرٌ بالقتال حتى لا يفتن بعض الجيش المسلم بعضاً ويتخاذلون ويضعفون[1].

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٧؛ مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة

لكن هذا التفسير بعيد عن سياق الآية التي تربط مختلف قطعاتها بالطرف الآخر، لا بقضيّة تأتي في سياق الوضع الداخلي للجيش المسلم.

الفرضية الثالثة: أن تكون الآية ـ كما نقل ابن عبدالبر وغيره ـ خاصّة بكفّار العرب، لا غير[1]، فيكون أمدها قد انتهى اليوم...

وهذه الفرضية لا شاهد عليها؛ لعدم وجود أيّ قرينة على التخصيص؛ فهي محض تأول وتحكّم بلا دليل، نعم من تحدثنا الآية عن قتاله في مطلعها قد يمكن افتراض أنّه كفار العرب، فتشير إليهم، لكن المهم هو ملاحظة سائر فقرات الآية، أي ما بعد (حتى) لأنّه عام يفترض أن لا يقتصر على العرب آنذاك.

الفرضية الرابعة: أن يكون معنى الفتنة هو المحنة والامتحان والاختبار، كما هو المدلول اللغوي الأبرز للكلمة، فيكون معنى الآية: قاتلوهم حتى لا يكون امتحان، ولا معنى لهذا الكلام سوى أن يكون الامتحان بمعنى المحنة والعذاب، أي قاتلوهم حتى لا يقع عذاب ـ مطلقاً ـ فيكون فيه مشاق لكم وامتحان عسير، أو يكون فيه ظلم عليكم[2]، شبيه قوله تعالى في الحديث عن الدفع والإذن بالجهاد: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيراً**﴾ (الحج: ٣٩ ـ ٤٠)، أي أنكم إن لم تقاتلوهم تكن فتنة في الأرض وفساد وامتحان وبلاء ويقع عليكم تعذيب الكفار و..

الفرضية الخامسة: أن يكون المقصود بالفتنة في الآية هو الإضلال وزوال الجماعة

الثانية، ١٤٠٦هـ.

(١) ابن عبدالبر، التمهيد ٢: ١٢٣.

(٢) الملفت أن العلامة الحلي فهم من الآية الظلم، فانظر له: الرسالة السعدية: ١٤٨؛ وفهم منها جودت سعيد تعذيب الكفار وحلول العذاب منهم على المسلمين، فانظر الحوار معه في مجلة الحياة الطيبة، العدد ١٠: ٧٠، صيف، ٢٠٠٢م.

المسلمة، وقد تقدّم في اللغة أنّ من معاني الفتنة الإضلال وأن الفاتن هو المضلّ عن الحق، فيكون المعنى أنّه يجب عليكم قتالهم؛ لأنكم إذا لم تقاتلوهم فإنهم سيفرضون عليكم بقوّتهم الخروج من الدين الإسلامي، أو سيبيدون كلّ مسلم، فيكون الجهاد في هذه الآية دفاعاً عن وجود الجماعة المسلمة التي يراد فرض الكفر عليها بإخراجها عن دينها، كما كانت تريد قريش تماماً بملاحظة بعض الآيات التي سنشير إليها قريباً إن شاء الله. وقد تكون آية الدفع المتقدّمة شاهداً على هذه الفرضية أيضاً، بل هي أقرب إليها من الفرضية السابقة، من هنا فأقرب الفرضيات للغة ولمعنى الآية هما الفرضيّتان الأخيرتان.

أما قوله: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لله﴾، والذي ربما يكون في تقديري أهم نصّ قرآني على جهاد الدعوة، فيكون معناه ـ وفقاً للفرضية الأخيرة على الأقلّ ـ أن تصبح الطاعة والانقياد لله، بمعنى أنكم إن لم تقاتلوهم فلن يكون الدين لله بل سيفنونكم وسيكون الدين على وجه الأرض للأصنام وأمثالها، فليس المقصود بالدين اسم الديانة (لعدم حصره لغةً بذلك بل هو استئناس غلب على معنى هذه الكلمة فيما بعد) أي تفسد الديانات إلاّ دين الله، بل بمعنى أنكم بقتالكم تجعلون الولاء والطاعة لله سبحانه؛ فلا تسمحوا بالقضاء على هذه الظاهرة، تماماً كما هو معنى آية الدفع، فهي تطالب بالدفع؛ إذ لولاه لهدّمت بيوت العبادة ودور الصلاة فلا يصير الدين، أي الطاعة والإذعان، لله سبحانه؛ وبهذا تنسجم الفقرتان في الآية ويكون المعنى: قاتلوهم كي لا يقع إضلال المسلمين عن الدين الحقّ، فيزول الإسلام؛ أي حتى لا يتحقق ذلك، بل يكون الدين والطاعة لله، ومن الواضح أن وجود هذه الطاعة رهينٌ بوجود الجماعة المسلمة، لا بجعل العالم بأسره مسلماً أو فرض الإسلام هيمنته عليه، وبعبارة أخرى: إذا لم تتحقق الفتنة فسوف يكون الدين لله، لأن رفع الفتنة بالقتال معناه أنّ الطاعة ستكون كلّها لله لا للأصنام فقط ولا شركة بين الله وغيره.

يضاف إلى ذلك أنّ الغائية هنا المدلول عليها بـ (حتى) غائية لوجوب القتال لا

للقتال الواجب، بمعنى أنّه يجب عليكم القتال بصرف النظر عن تحديده، والغاية من ذلك (تشريع وجوب القتال من حيث المبدأ) رفع الفتن وصيرورة الدين مهيمناً، لا أنّ نهاية وضع السلاح ووقف إطلاق النار هو صيرورة الدين كلّه لله، وهذا له نظير كثير، تقول لولدك مثلاً: أنا أضعك في المدرسة حتى تصبح طبيباً، مع أنّ المدرسة تنتهي قبل أن يكون طبيباً، فيكون المؤدى بعبارة أخرى: إن الجهاد دفاعاً عن الجماعة المسلمة يساهم في هيمنة الدين الحق؛ لهذا وجب، تماماً مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٣)؛ بناء على تفسير الإظهار بالغلبة المادية، فقد توفي الرسول الذي أرسله الله ولم يتحقق هذا الإظهار ولا حصلت هذه الغلبة، دون أن يعني ذلك أنّ الإرسال لم تكن غايته الإظهار ولم يساهم فيه ولو تحقق بعد حين.

والذي يعزّز هذا التفسير في آية سورة البقرة أنّ السياق بأكمله هو سياق الدفاع؛ إذ جاء: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ * وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاء الْكَافِرِينَ * فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ * الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠ ـ ١٩٤)؛ فهذا السياق بقرينة: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ﴾، و﴿مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾، و﴿فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾، و﴿فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾، وكذا الآية الأخيرة التي تتحدّث عن الرّد بالمثل و.. هذا السياق واضح في الدفاعية، لا أقلّ من أنّه يعيق استظهار الابتدائية إعاقةً تامة، مما يبعّد الفرضية الأولى في التفسير لصالح الفرضية الرابعة أو الخامسة، كما هو واضح، علماً أن جعل الفتنة أشدّ من القتل واضح في أنه لو جعلوكم تتركون دينكم

فهذا أشدّ من قتلهم لكم أو قتلكم لهم، ويساعد عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللهُ﴾ (المائدة: ٤٩)؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا...﴾ (البقرة: ٢١٧). كما يؤيده ما رواه البخاري بإسناده عن ابن عمر، لما ذكرت له الآية قال: «فعلنا على عهد رسول الله وكان الإسلام قليلاً، فكان الرجل يفتن في دينه، إما قتلوه وإما يعذبوه، حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة...»[1] ، فقد فهم ابن عمر من الفتنة ما فهمناه منها واستشهدنا له بكلمة الفتنة في القرآن الكريم، وهذا ما يربط الجهاد في الإسلام بالحرية الدينية ببعض أنواع الربط، وسيأتي الحديث عن ذلك قريباً.

نعم، هذا السياق حضوره في آية سورة الأنفال غير بارز بالدرجة عينها في آية سورة البقرة، وهي ـ آية الأنفال ـ التي تشتمل على إضافة قيد «كلّه»، الذي يعزّز الفرضية الأولى، وهذا ما يجعل الفرضية الأولى أقرب في الآية الثانية، غايته أنّه لا يوجد دليل لغوي معتدّ به لصالح تفسير الفتنة بالكفر أو الشرك، لا سيما مع استخدامات القرآن المتقدمة لتعبير الفتنة، مضافاً إلى أنّ كلمة «كلُّه» قد يراد منها عدم إشراك غير الله في الطاعة إطلاقاً، لا جعل كلّ الديانات لله، علماً أنّ تشابه الآيتين جداً مع وجود سياق دفاعي في إحداهما قد يعيق أمام المفسّر الفصل بين دلالتهما، ولا أقلّ من الإجمال هنا، فهو الذي يهمّنا؛ فنحن لا نريد هنا إثبات الدفاعية في هذه الآيات، وإنّما الهدف إعاقة إثبات الابتدائية والدعوية.

نقد نظرية ربط الجهاد الابتدائي بحرية الدعوة الدينية

تقدّم فيما سبق أن العديد من الباحثين في الفقه الإسلامي حاولوا الربط بين الجهاد الابتدائي وبين حرية العقيدة، بمعنى أن الجهاد المذكور يقع عندما يمنع الكافرون حرية

---

(١) أُنظر: صحيح البخاري ٥: ١٥٧، ٢٠٠، و٨: ٩٥؛ وانظر نحو هذا الخبر مما يفيد فهم هذا الأمر منهم: سنن ابن ماجة ٢: ١٢٩٦.

العقيدة، فيحولون بين الناس والإسلام؛ فهنا تجب محاربتهم ابتداءً، بوصفه شكلاً من أشكال التدخل الإنساني، وهذا هو الجهاد ضدّ الذين يصدّون عن سبيل الله، حتى لو لم يبدؤا المسلمين بالحرب.

لكن هذه النظرية غير صحيحة بل ولا منسجمة مع الموروث الفقهي، ويمكن التعليق:

أولاً: إنّ الأدلّة التي استندوا إليها لا تبرز هذا المفهوم، كما تعرّضنا لها وسيأتي، فمن أين جاؤوا بهذا القيد لشرعنة الجهاد الدعوي؟! نعم، إذا قصد أن الكافر يقوم بإيذاء المؤمنين وفتنتهم عن دينهم والحدّ من حرياتهم ليرجعوا عن الإسلام، فهذا قد يكون مقبولاً في سياق ما تقدّم في تحليل آية القتال حتى لا تكون فتنة، تماماً كما فعلت قريش والعرب، أما مجرّد أن لا تسمح الدولة غير المسلمة بحرية الدعوة فيها، ولا تعطي الإذن للدعاة كي يتجولوا فيها للدعوة إلى دينهم، فهذا لا يبدو من النصوص القرآنية الحديث عنه، حتى نأخذه عنصراً مقوماً في نظرية الجهاد التحريري هنا.

ثانياً: يلزم على هذه النظرية سقوط شرعية الجهاد الابتدائي في عصرنا الحاضر سقوطاً تاماً تقريباً؛ وذلك أن وسائل الاتصال والمعلوماتية وأجهزة الإعلام بأشكالها، لم تعد عاجزة عن الوصول إلى أسماع الشعوب حتى لو منعت الدول، وعليه فإذا كان الجهاد الابتدائي مشروعاً لتأمين حرية حركة الدعاة كي يهدوا الناس إلى الإسلام؛ فإن هذه الحرية متوفرة اليوم بدرجة كبيرة، وليس تامّة، فأيّ معنى لإعلان الجهاد الابتدائي؟!

ثالثاً: وفقاً لهذه النظرية، يقف الجهاد الابتدائي عندما تسمح الدولة غير المسلمة بالتبليغ للدين الإسلامي فيها، ففي مثل كثير من الدول الغربية اليوم وغير الغربية، هناك حرية للدعاة والمبلغين الدينيين للدعوة، غايته أن الناس قد لا تؤمن أو لا تتأثر بدعوة هؤلاء المبلغين، ومعه فلا معنى لفرض الجهاد عندما تكون حرية الدعوة الدينية مكفولة في الدول الأخرى.

رابعاً: إذا قصد أصحاب هذه النظرية أن نظريتهم تمثل تفسيراً لنظرية الجهاد الدعوي الموجودة في التراث الفقهي الإسلامي ... فيسجّل عليهم أننا لم نجدها في كلمات مشهور العلماء وجمهور الفقهاء، بل ظاهر الكلمات الفقهية هو الإطلاق، سواء سمحت الدولة غير المسلمة بحرية الدعوة فيها أم لم تسمح، فهذه النظرية لا تنسجم مع الموروث الفقهي.

نعم، إذا قصدوا تأسيس نظرية جديدة، فلا تسجّل عليهم هذه الملاحظة، لكنّهم مطالبون بالأدلّة عليها؛ وقد ظهر من خلال مناقشتنا السابقة، واللاحقة، أنه لا يظهر على هذه النظرية دليل واضح.

آية الجزية والسياق العقائدي

الملاحظة السابعة: وتبقى آية الجزية التي لا ينافي سياقها مفهوم الابتدائية، وهي واضحة الدلالة على أنّ منتهى القتال هو إعطاء الجزية، إلاّ أنّ ذلك لا يجعل إعطاء الجزية شاهداً على الابتدائية، بحيث لا يندرج التمسّك بهذه الآية ضمن سياق البيان الأوّل للاستدلال القرآني، وذلك أنّ التمسّك في الحقيقة قد يقال: إنه بإطلاق صدرها، ونحن لا نعرف من هو المراد في صدرها: الكفار مطلقاً أم خصوص المعتدين؟ فعلى تقدير خصوصية المعتدين تكون الجزية خاصّة بهم، من هنا يلوح في كلمات مثل ابن حزم أن الآية تدلّ على أننا أمرنا بقتالهم إن قاتلونا، حتى يعطوا الجزية[1]، وتابعه في ذلك بعض المفسرين في القرن الأخير[2]، وقد استند غير واحد إلى السياق التاريخي للنزول حيث نزلت في مناخ غزوة تبوك التي جهّز أهل الكتاب جيشاً فيها شمال الحجاز، مما يفرض وجود تعاون بينهم وبين أهل الكتاب في الجزيرة العربية، الأمر

---

(١) ابن حزم، المحلّى ٧: ٣٤٨.

(٢) أنظر: تفسير المراغي ٤: ٩٥؛ والمنار ١٠: ٢٨٩؛ والتفسير المنير ١٠: ١٧٥، ١٧٨؛ ويظهر من مطاوي كلام مغنية في تفسير الكاشف ٤: ٣٢.

الذي يضعهم في سياق الاعتداء على المسلمين، حتى أن الشيخ مغنية خصّص الآية بأهل الكتاب العرب وإن خالفه في ذلك سيد قطب[1].

وهذا كلام لا ينكر من حيث المبدأ، لكنّ سياق الآية من أوّله إلى آخره ظاهر ـ بدرجةٍ ما ـ في أنّ الاختلاف العقيدي هو منطلق الحرب معهم حتى يعطوا الجزية، فعدم الإيمان بالله أو عدم تحريم ما حرّم الله أو عدم التدين بالدين الحق.. كلّها عناصر تؤكّد أنّ هذا الأمر قد قام على الاختلاف العقيدي، فلسنا ننطلق هنا من إطلاق، بل من الأوصاف الدخيلة في حربنا للآخر، وهي أوصاف ترجع إلى دينه، فتكون كاشفةً عن معيارية العقيدة في هذه الحرب، سيما وأن السياق سياق الحديث عن كفرهم، حيث جاء بعدها ـ على تقدير وحدة النـزول، وقد يناقش فيه ـ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ * اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ * يُرِيدُونَ أَن يُطْفِؤُواْ نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ * هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٠ ـ ٣٣)؛ فالصحيح أنّ هذه الآية لوحدها لها شيءٌ من الظهور بهذه الدرجة، ولهذا نقل ابن العربي عن أبي علي ابن عقيل الحنبلي أن قوله: (لا يؤمنون بالله) هو سبب المقاتلة[2]. اللهم إلا أن يقال: إنّ حديث القرآن عن الآخر من خلال الأوصاف الدينية ليس تعبيراً ـ بما هو هو ـ عن مدخلية هذه الأوصاف، بل لأنّ هوية الطرف الآخر ـ اجتماعياً وسياسياً آنذاك ـ هي هوية دينية، وتفصيله نذره إلى مناسبة أخرى، لجريانه في بعض النصوص دون بعض.

---

(١) أُنظر: تفسير الكاشف ٤: ٣٢؛ وفي ظلال القرآن ٣: ١٦٢٠؛ وابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ١٠: ٦٤.

(٢) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ١٥٦؛ وانظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ١١٠.

ونتيجة الكلام في البحث حول النصوص القرآنية الخاصّة بموضوع الجهاد الابتدائي أنّ الاستدلال القرآني غير تام، سوى في آية الجزية بدرجةٍ ما، بل الذي نراه في الحد الأدنى وجود إجمال في النصوص، هذا كله معلّقاً على ما سنذكره في مقاربة النصوص القرآنية بعد قليل، وفي نهاية البحث أيضاً، إن شاء الله تعالى.

ب ـ الخطابات القرآنية الجهاديّة العامّة والتأسيس لجهاد الدعوة، مطالعة نقدية

البيان الثاني: إنّ مطلقات آيات الجهاد كلّها الواردة في القرآن الكريم دليلٌ على شرعية ووجوب الجهاد الابتدائي؛ وذلك أنّ آيات الجهاد تأمر بمقاتلة المشركين والكافرين، دون أن تقول: إن ذلك كان لأجل مقاتلتهم المسلمين، فيُعلم من ذلك أن قتالهم كان لأجل الكفر؛ إذ حينما تقول: قاتل الكافر، ولا تشير إلى اعتدائه أو حربه ضدّك، فمعنى ذلك أنّ قتاله سوف يكون لكفره؛ وهذا هو لبّ بحث شرعية أو عدم شرعية الجهاد الابتدائي، فإن هذا الجهاد إذا كان لكفرهم فمعناه كون الحرب بملاك الكفر، وإن كان لاعتدائهم فمعناه كونها للحرابة، فنحن أمام احتمالين: إما الجهاد للكفر أو للحرابة، فأيّ المعيارين هو سبب الجهاد؟ والجواب: إنه حيث تعلّق الجهاد بمقاتلة من يتصف بالكفر دون بيان سبب الحرابة، دلّ ذلك على أن معيار الحرب هو الكفر بعينه لا غير، وإلا لكان هناك حاجة لتقديم بيان إضافي في الموضوع.

وهذا البيان من الاستدلال بالقرآن بيان شمولي عام، يتناول الآيات القرآنية عموماً تقريباً، فالآيات القرآنية التي لم يُذكر فيها قيد العدوان ولم يُفرض فيها الاعتداء المسبق، يمكن الاستدلال بها لاستفادة تعميم قتالهم، سواء كانوا معتدين أم غيره، فيشرع الجهاد معهم مطلقاً، وهذا كافٍ في البرهنة على شرعية، بل وجوب، الجهاد الابتدائي بعلّة كفرهم لا عدوانهم.

إلاّ أنّ الاستناد إلى مطلقات الجهاد يواجه مشاكل، أهمّها:

المشكلة الأولى: إنّه من غير المعلوم أن تكون هذه المطلقات ـ إلاّ مع قيام شاهد ـ في مقام البيان من هذه الناحية، أي من ناحية من يجب أو يشرع قتاله ومتى، فلعلّها في مقام بيان أصل وجوب الجهاد والحث عليه فحسب، تماماً كأدلّة وجوب الصلاة الواردة في القرآن مثل: ﴿**أَقِيمُواْ الصَّلَاةَ**﴾ حيث لم ترد في مقام البيان من حيث عدد ركعات الصلاة أو أجزائها أو شرائطها، ومعه فلا يصحّ الاستناد إلى السكوت لنفي جزئية محتمل الجزئية أو شرطية محتمل الشرطية؛ وعليه، فلابد من إحراز مقدّمات الإطلاق، ومنها أن يكون المتكلّم في مقام البيان من الجهة التي نريد التمسّك بالإطلاق فيها.

المشكلة الثانية: إنّ آيات الجهاد وإن كانت دائمةً وعامة إلى قيام يوم الدين، إلاّ أنّ المفترض ـ لحظة صدور النصّ ـ أن يكون له ما يبرّره على أرض الواقع، فإذا ثبت أنّ حروب النبيّ صلى الله عليه وآله ـ لا أقلّ في الأغلبية الساحقة منها ـ كانت دفاعيةً، فنزول آيات لزوم مقاتلة الكافر حينئذٍ لا يُحرز انعقاد إطلاق فيها يشمل الابتدائية، ما دامت تحث المسلمين على مواجهة الفئة المقابلة لهم.. وبعبارةٍ أخرى: إنّ مركوزية الدفاعية في حياة المسلم المعاصر للنبي قد تشكّل قرينة على أنّ الله حينما طلب منهم الجهاد فإنما أراد هذا النوع منه، لا أقلّ من الانصراف عن غيره أو إعاقة تكوّن الإطلاق الشامل له، فهذا أشبه بقولنا اليوم ونحن في سياق حروب دفاعية على مختلف الصعد: يجب الجهاد في سبيل الله، فإن النصّ وإن كان مطلقاً في حد نفسه وعلى مستوى صورته؛ إلاّ أنّ العرف لا يفهم منه ـ في هذا السياق الخارجي المحيط ـ غير الدفاعية، فهذا ليس من باب المورد لا يخصّص الوارد، بل من باب عدم تكوّن إطلاق عند العرف يستوعب بعض الأشكال، ويكفي حصول الشك في انعقاد الإطلاق حتى يُستند إلى أصالة عدمه الأولية عند الشك كما بحثناه في علم الأصول.

وهذه المشكلة مبنية على أنّ السياق المحيط بحروب النبيّ صلى الله عليه وآله هو السياق الدفاعي، بحيث غدا ذلك جزءاً من وعي المسلمين عصر صدور النص ونزوله، وسوف يأتي البحث عن هذه النقطة بإذن الله سبحانه.

المشكلة الثالثة: إن صدور حكمٍ بقتال الكفار دون بيان ملاكه لا يدلّ على أنّ الملاك هو الكفر، بل يحتمله ويحتمل غيره، والسبب في ذلك أنّ تقسيم القرآن الكريم للناس كان على الأساس العقيدي، وطبيعة الحرب التي عاشها المسلمون كانت على هذا الأساس؛ لذا فمن الطبيعي أن يتحدّث عن الطرف المقابل آخذاً بعين الاعتبار هذه الصفة؛ لأنّ الذين كانوا يقفون في طرف المواجهة مع المسلمين لم يكونوا قوميةً خاصّة يمتازون بها أو عشيرة خاصّة، لاسيما بعد معركة الأحزاب، مما يفرض أخذ العنوان الجامع، وهو عنوان الكفر بالإسلام، فهذا مثل قولنا ـ وهو كثير في استخدامات العرف ـ: يجب مقاتلة الروس في الشيشان، فإن عنوان (الروس) ليس هو الملاك الأبدي؛ وإنّما استخدمناه لكونه الصفة التي تجمع الطرف الآخر على مستوى الاجتماع السياسي اليوم في ظل الدولة القومية والعلمانية و .. وهكذا لو قيل: يجب مقاتلة حلف الأطلسي و.. ومع هذا كلّه لا يكون هناك ظهورٌ في العليّة، وقديماً قالوا: الوصف مشعر بالعلية، إلاّ أنّ ظهوره فيها ـ وهو موضوع الحجية ـ يحتاج إلى قرينة.

المشكلة الرابعة: إن هذا الوجه بصيغته الرئيسة لو تمّ فهو محكوم لأيّ ملاكٍ يستظهر من الآيات؛ أي أن نسبة الظهور فيه أضعف من أيّ نسبة، فهو يعتمد على وصف الطرف الآخر بالكافر دون إشارة إلى ملاك الحرب، فإذا دلّ دليل على أنّ ملاك الحرب ليس هو الكفر فسوف يكون ذاك الدليل مقدّماً على هذا الوجه، وهذه نقطة مهمّة لفهم طبيعة ومستوى الأدلّة عند الوصول إلى مرحلة تعارض المعطيات، كما سنرى قريباً بعون الله.

المشكلة الخامسة: إنّ آيات القرآن الكريم تقع ـ في الحدّ الأدنى ـ على نوعين:

النوع الأوّل: الآيات التي لا تحتوي على قيد الدفاعية وردّ العدوان، وهي الآيات التي ندرسها حالياً.

النوع الثاني: الآيات التي تحوي هذا القيد، وهي كثيرة: مثل: أوّل آيات الجهاد على قول: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا**

مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ﴾ (الحج: ٣٩ ـ ٤٠)، أو مطلع آيات البراءة، وفق ما بيّناه سابقاً، أو مثل قوله تعالى بعد الحديث عن الأشهر الحرم: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ﴾ (البقرة: ٢١٧)، وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠)، وقوله: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ﴾ (الممتحنة: ٨ ـ ٩)، وقوله: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنفال: ٦١)، ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيراً﴾ (النساء: ٧٥) وقال: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَاللهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلاً﴾ (النساء: ٨٤)، وقوله: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾ (النساء: ٩٠)، إلى غيرها من الآيات حتّى عبّر «نوراني» بالقول: «القرآن مليء بأحاديث عن حماية المضطهدين والامتناع عن العدوان»[1].

وعليه، لا شك في عدم وجود نسخ وفق ما بيّناه سابقاً وسيأتي، فمع وجود مثل هذه الآيات المركّزة لمفهوم الدفاعية، هل يجب على الله تعالى في كلّ آية جهاد أن يشرح هذا المفهوم؟ وألا يحتمل اعتماده على مثل هذه الآيات في ترسيخ هذا المفهوم، ثم إطلاق بعض النصوص اعتماداً عليها؟

---

(١) أ. ج نوراني، الجهاد والإسلام، التحيّز في مواجهة الواقع: ٨٢، ترجمة: رياض حسن، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧.

وبعبارةٍ أخرى: لا يصحّ أن نقرأ آيات الجهاد بشكل مجزّء، كلّ آيةٍ على حدة، بل لابد من قراءتها بوصفها كلاًّ له أبعاض، إذ نزلت لمواجهة مسلسل متتالٍ من الأحداث، فلا يصحّ اقتطاعها كما حصل مع بعضهم، إلاّ مع ثبوت حصول ترقي في الخطاب القرآني، وسيأتي بيانه، وعليه، فوجود مجموعة معتدّ بها من آيات الدفاعية يمنع عن انعقاد إطلاق عادي لم تقم قرينة خاصّة عليه، سيما إذا جاءت هذه الإطلاقات بعد تلك النصوص الدفاعية، فإن احتمال عدم ذكر مفهوم الدفاعية فيها ـ اعتماداً على ما سبق ـ وارد، فلا يطالب المتكلّم بتكرار هذا القيد كلّما حثّ على الجهاد، اكتفاءً بمركوزيته المنطلقة من النصوص السابقة ـ والسياق التاريخي للحروب النبوية ـ التي ركّزت المفهوم؛ وعليه لا يصحّ الاعتماد على إطلاقات القرآن الكريم هنا.

وهذه المناقشة الأخيرة موقوفة على صحّة فهم الدفاعية من الآيات التي بيّناها، وإلا فالكلام كلّه يصبح عقيماً، أما إثبات ذلك، وردّ ما قيل من مناقشات على دفاعية آيات الجهاد الدفاعي، فقد بحثناه بالتفصيل عند استعراض أدلّة عدم شرعية الجهاد الابتدائي.

قصّة النبي سليمان عليه السلام وجهاد الدعوة الدينية

يمكن هنا تسليط الضوء على قصّة نبي الله سليمان عليه السلام مع أهل سبأ وملكتهم، فسياق الحديث الذي جاء حول هذه القصّة يدلّل على أن الهدهد لم يظهر في الاجتماع العام الذي عقده سليمان، ثم جاء مخبراً عن قوم يعبدون الشمس من دون الله تعالى، وهنا كان ردّ سليمان، بحسب الآية القرآنية، عقب إعلام الهدهد له بعدم عبادتهم لله سبحانه، ما يلي: ﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الكَاذِبِينَ﴾ (النمل: ٢٧)، ثم طلب منه إيصال كتابه إليهم، ويخبرنا القرآن الكريم عن مضمون الكتاب في النص التالي: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا المَلأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (النمل: ٢٩ ـ ٣١)، فاقترحت ملكة سبأ أن

ترسل لسليمان هدية، لكن ردّ سليمان كان صارماً، ليعلن بعده ما يلي: ﴿ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُم مِّنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (النمل: ٣٧)، وفي نهاية أحداث القصة يظهر لنا القرآن خاتمة العلاقة حين تقول ملكة سبأ: ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (النمل: ٤٤).

هذه القصّة القرآنية تدلّنا على نهج جهاد الدعوة عند النبي سليمان عليه السلام والذي ينقله لنا القرآن دون أيّ تعليق سلبي على ما حصل، ومن الواضح من ثنايا القصة أن مشكلة أهل سبأ لم تكن في اعتدائهم على سليمان وعلى المسلمين معه، بل كان العنصر الأساس الذي قدّمه الهدهد في معلوماته حولهم يكمن في عدم عبادتهم لله، وعبادتهم للشمس، وعقب ذلك قرّر سليمان أن يأتوه مسلمين وإلا أرسل لهم جنوداً، ونهاية القصّة تؤكّد أن الرسالة الأخيرة لها هي إسلام هذه المرأة مع سليمان لله رب العالمين، فهذه القصّة خير دليل على منطق الجهاد الدعوي في القرآن الكريم، بلا حاجة للذهاب إلى النصوص القرآنية ذات الطابع التقنيني والتشريعي لنتمسّك بشاهد هنا أو بإطلاق هناك، إذ لا مبرر لسليمان في استخدام العنف ضدّهم سوى عدم عبادتهم لله، بل لقد زاد محمد الطاهر بن عاشور (١٣٩٣هـ) عندما رأى أن مشروع سليمان كان لاجتلاب خيرات بلاد اليمن إلى مملكته الصغيرة آنذاك في الأردن وتخوم مصر وبحر الروم، وجعل تلك البلاد طريقاً لتجارته أيضاً[١].

هذا ما يمكننا بيانه للاستدلال بقصّة سليمان، وبعد طرحها وبحثها وجدت أن الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي قد تعرّض لها أيضاً[٢].

وقد يناقش الاستدلال بهذه القصّة القرآنية انطلاقاً من أنها ترجع إلى زمن الشرائع

---

(١) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ١٩: ٢٥٢.

(٢) صالحي نجف آبادي، جهاد در إسلام (الجهاد في الإسلام): ٩٢ ـ ٩٤.

السابقة، والمفروض أن الإسلام نسخ تلك الشرائع؛ فالاستناد إلى موقف النبي سليمان استناد في غير موضعه الصحيح.

وهذه الملاحظة تصحّ لو قلنا بأن مجيء الدين اللاحق ينسخ ـ بمجرّده ـ تمام الديانات السابقة، على المستوى التشريعي، فمجرّد إرسال النبي عيسى عليه السلام معناه أن التشريعات الموسوية صارت لاغيةً بأكملها إلا إذا جاء نصّ عيسوي يقرّ تشريعاً ما أو يعيد إنتاجه مجدداً، أما لو قلنا ـ كما هي وجهة نظر جماعة من علماء المسلمين ـ بأن مجيء الديانة اللاحقة لا يبطل قانون الديانة السابقة برمّته، بل يظل على حاله، وإنما نتتبع الحالات الجزئية التي قد تنسخ الديانة اللاحقة فيها بعض قوانين الديانة السابقة، فشرع من قبلنا حجّة علينا، ما لم يرد دليلٌ ناسخ، إذا قلنا بهذا كانت قصّة سليمان دليلاً؛ بعد فرض عدم وجود دليل ناسخ لمنطق الجهاد الدعوي الموجود فيها. علماً أنّ نقل القرآن لها في سياق تعريف المسلمين بالحدث نوعٌ من الضخّ المؤيد لمضمون القصّة، وإلا كان المفترض أن يعلّق الكتاب أو السنّة الشريفة على هذا الأمر، وهو ما لا نراه ولا نلمسه.

لكن ـ ومع عدم صحّة الملاحظة السابقة ـ نقف أمام إشكالية أخرى، وهي أن القصّة القرآنية المذكورة تريد بالدرجة الأولى أن توصل لنا رسالةً رئيسة، وهي رسالة القوّة عند سليمان، وليست في مقام بيان حكم الجهاد الدعوي حتى ينعقد لها إطلاق، فغاية ما تفيد أن سليمان مارس الجهاد الدعوي محقاً، لكن هذا لا يعطينا مؤشراً على أن الجهاد الدعوي مارسه سليمان من موقع ظروفه التاريخية أم من موقع أنه الأصل والتشريع الأولي، فالفعل النبوي ـ كما بحثناه مفصّلاً في دراستنا في أصول الفقه الإسلامي ـ دليل صامت يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، ونحن لا نعرف الملابسات التي سمحت لسليمان باستخدام هذا المنهج، نعم القصّة تدلّ على مبدأ شرعية جهاد الدعوة، لكن لا نعرف هل بالعنوان الأولي كجزء مكوّن من قوانين الدين أم بعنوان ثانوي ظرفي تاريخي؟ فنحن نتحدث عن واقعة ترجع إلى آلاف السنين ضمن مناخات خاصّة؛ والآيات القرآنية وإن كانت دليلاً لفظياً له بطبعه طاقة الإطلاق؛ لكن المفترض أننا لا

نستدل بالآية عبر دلالة لفظية مباشرة على موضوعنا، بل بفعل النبي سليمان الذي أخبرت عنه الآية، فلا إطلاق فيه، بل قد برهنّا في علم أصول الفقه أن الشك في تاريخية حكم ما لا يثبت في مورده التأبيد إلا بحشد شواهد، وتفصيله موكول إلى محلّه.

مقاربة ومناقدة للعلامتين: فضل الله وصالحي نجف آبادي

حاول العلامة السيد محمد حسين فضل الله تفسير هذه القصّة بما لا يلتقي مع منطق القوّة الدعوية بالمعنى الذي يطرح في الجهاد الابتدائي؛ فرأى أنّ سليمان قال «... هذا للرسول، وهو يعرف أنهم سيستسلمون له عندما يعرفون حجم القوّة ومستوى الردّ، ولكنه أراد أن يواجههم بالقوّة المستمدة من الغيب الذي منحه الله بعض وسائله، ليكون ذلك وسيلةً للاقتناع عندما يعرفون عظمة القدرة الإلهية التي تتمثل في هذا الفعل العجيب الذي يدلّ على أن القضية ليست قضية مُلْك يراد له أن يتوسّع ويكبر، بل هي قضية رسالةٍ يراد لها أن تتركّز في العقول والقلوب والمواقف... وهكذا التفت إلى أعوانه من الجنّ ... »[1].

وكأن فضل الله التفت إلى النقطة التي أشرنا إليها مطلع الحديث، فأراد أن يبعد منطق الجهاد الدعوي هنا بهذه الطريقة، ولا يبعد ـ بقرينة السياقات الإعجازية وخاتمة الأحداث بإسلام ملكة سبأ عن قناعة ـ أن يكون إطار القوّة قد جاء كما قال السيد فضل الله.

والذي يزيدنا إصراراً على خصوصية الحدث السليماني، أن سليمان لم يقم باستخدام قوّاته لإخضاع العالم فقد كانت حكومته محدودة جغرافياً، ولو كان بهدف إخضاع الأرض لفعل طبقاً للقوّة العملاقة التي منحه الله إياها، لكننا لم نجده يستخدم ذلك أبداً، فقصّة أهل سبأ قد تكون تعبيراً عن رغبة سليمان من أوّل الأمر أن يستخدم أسلوب التهديد كي تأتيه المرأة والملأ معها، فيروا المعجزات التي عنده فيسلموا، لا أن

---

(١) محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن ١٧: ٢٠٧.

يريد إخضاعهم لأغراض الملك أو السلطة، فضلاً كذلك عما يفهم من كلمات ابن عاشور التي ألمحنا إليها سابقاً؛ والتي تنافي روح الآيات القرآنية المتحدّثة عن ملك سليمان، إذاً هذا كلّه يعزّز الخصوصية في الحدث السليماني، ووجود ملابسات غير واضحة لنا، حتى لو كان الجهاد الدعوي جائزاً لسليمان وليس واجباً.

على خطّ آخر، سجّل الشيخ صالحي نجف آبادي بعض الملاحظات على الاستدلال بقصّة سليمان هي:

١ـ إن سياق الآيات يوحي باستبدادية دولة سبأ وقمعها الناس وعدم إعطائهم حقهم في ممارسة حياتهم، فلا حرية عندهم، ولهذا انطلق سليمان لتحريرهم من الاستبداد والظلم والقمع، ولهذا دعا السلطة الحاكمة ولم يدع الشعب في سبأ[١].

وهذه الملاحظة فيها بعض الغرابة؛ فلا مؤشر في القصّة القرآنية على ما قيل، بل ملكة سبأ سارعت فور وصول الرسالة إليها لجمع الملأ واستشارتهم؛ وهذا دليل عكسي محتمل على عدم وجود منطق الاستبداد، بل منطق التشاور؛ ولا يمكن دعوة شعب بأكمله إلى مملكة سليمان؛ فمن الطبيعي توجيه الدعوة لوجوه القوم ورؤوسهم.

٢ـ المناخ الاستبدادي هو المشكلة؛ لهذا هدّد سليمانُ السلطة ولم يهدّد الشعب؛ كما لم يطرح فرض عقيدة خاصّة توحيدية؛ وإنّما طلب إخضاعهم، يضاف إليه أن سليمان لم يُعمل تهديده بل كانت المصلحة في نفس التهديد لهدايتهم[٢].

وهذه النقطة إن رجعت إلى ما قلناه نحن سابقاً كانت جيدة، وإلا فمن الطبيعي أن لا يهدّد الشعب، ما دامت علاقة الملوك مع السلطة ولم تكن هناك وسائل إعلام تخاطب الشعب كلّه، كما في عصرنا الحاضر.

وخلاصة القول: إنّ قصّة سليمان ذات دلالة بدرجة معيّنة، غير أنّها غير قادرة على

---

(١) صالحي نجف آبادي، جهاد در إسلام: ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) المصدر نفسه: ٩٦ ـ ٩٧، وقد سجّل ثمانية إشكالات يرجع المهمّ منها إلى ما قلناه، حيث كرّر وداخل بين الإشكالات.

منحنا أهم مبدأ دستوري في العلاقات الدولية في القانون الإسلامي؛ لأنّها حدث، وملابساته التاريخية غير جليّة، والنص القرآني يريد الحديث عن إسلام ملكة سبأ و.. ومن غير المعلوم أنّه بصدد تقنين مبدأ الحرب في العلاقة مع غير المسلم، علماً أنّها لو تمّت لما دلّت على الجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب، بل مع عبدة الشمس أو مطلق المشرك.

نظرية الشيخ مرتضى المطهري في تحليل النصوص الجهاديّة القرآنية

وفي هذا السياق، طرح الشيخ مرتضى مطهري ـ وتبعه الشيخ جعفر السبحاني ـ تصوّراً خاصاً في منهج التعامل مع آيات القرآن الكريم هنا، لا بأس بملاحظته، وحاصل ما رآه أن الآيات هنا على مجموعات خمس هي:

المجموعة الأولى: الآيات الآمرة بمطلق القتال، وهذه تشمل مختلف أنواعه، فتشرّع الابتدائي والدفاعي.

المجموعة الثانية: الآيات الآمرة بالقتال نتيجة مقاتلة العدو للمسلمين ونقضه العهد معهم. وقد رأى مطهري والسبحاني هنا أنّ المجموعة الأولى أوسع دائرةً من الثانية، لهذا تقيّد الثانيةُ الأولى، تحكيماً لقانون المطلق والمقيّد.

المجموعة الثالثة: ما دلّ من الآيات على لزوم نصرة المظلومين والدفاع عنهم، نحو قوله تعالى: ﴿**وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا**﴾ (النساء: ٧٥).

المجموعة الرابعة: ما دلّ على نفي الإكراه في الدين، والحثّ على الكلمة الطيبة، وجعل الإيمان والشرك من الأمور التي ترجع إلى مشيئة الإنسان نفسه.

المجموعة الخامسة: ما دلّ على الصلح والتعايش، نحو قوله تعالى: ﴿**وَالصُّلْحُ خَيْرٌ**﴾ (النساء: ١٢٨)، وقوله: ﴿**وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا**﴾ (الأنفال: ٦١)، وقوله: ﴿**فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً**﴾

(النساء: ٩٠).

وقد سعى مطهري والسبحاني للجمع بين المجموعتين: الرابعة والخامسة وما سبقهما، عبر جعل المجموعة الثالثة دفاعيةً، أي دفاعاً عن المظلومين، فيما حملا ما سوى ذلك على صورة استبداد الحاكم بحيث يمنع عن نشر الإسلام، فيكون قد منع حقاً من حقوق الناس فيقاتل لظلمه لهم، وبهذا اعتبر مطهري والسبحاني أن الحروب كلّها دفاعية، وإن قسّمها الفقهاء إلى دفاعية وابتدائية، مقرّين بأن أغلب حروب النبي ﷺ كانت دفاعية، وأن الجهاد شرّع للدفاع، لكن النقاش يكون في الدفاع عن ماذا؟[1].

وقفات مع نظرية الشهيد المطهري

ولدينا هنا بعض التعليقات على كلمات هذين العالِمَين، وهي:

أولاً: لقد قيّد مطهري والسبحاني، وكذلك فعل نعمة الله صالحي نجف آبادي[2] المجموعة الأولى بالثانية، مع أن المجموعتين مثبتتان، فكلتاهما توجب الجهاد، غايته إحداهما بلا قيد، وثانيتهما مع إضافة قيد، وقد تقرّر في أصول الفقه أنّ المثبتين لا تعارض بينهما إلاّ مع العلم بوحدة الملاك فيهما؛ فيغدو مردّداً بين الأضيق والأوسع، وهذا يعني أنّ ادعاء التقييد يُفترض فيه إثبات ذلك، وهو ما لا يتمّ سوى بإلغاء احتمال الترقي في الخطاب أو النسخ كما ذكره الآخرون، لا التسرّع بافتراض التقييد، نعم رفض مطهري فكرة النسخ لأن المورد كان مورد تقييد؛ فبعض الآيات يقيّد بعضاً لهذا لا معنى للنسخ عنده[3].

---

(١) انظر: مطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ١٩ ـ ٢٦، ٣٠؛ والسبحاني: «رسائل ومقالات» ٢: ١١٤ ـ ١٢٢؛ ودفاعية حروب النبي بل والصحابة أشار إليها مثل: تفسير المراغي ٤: ٩٢؛ وتفسير المنار ١٠: ٢٨١؛ ومحمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم: ٥٢٦ ـ ٥٢٩، ٥٨٩ ـ ٦٠٠.

(٢) أنظر: صالحي نجف آبادي، جهاد در إسلام: ٣٢، ٣٤.

(٣) مطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ٣٩ ـ ٤٠.

نعم، قد يُستند في الإطلاق والتقييد هنا إلى باب المفاهيم، فإن بعض الآيات التي ورد فيها التقييد بصورة الدفاع جاء على نحو القضية الشرطية أو ما هو في قوّتها، فيُفهم منه أن من لم يُقاتل المسلمين لا جهاد معه، فتكون النسبة بين مفهوم أدلة الدفاع ومنطوق الأدلّة المطلقة هي نسبة العموم والخصوص المطلق الدائر بين السلب والإيجاب؛ فيقع التقييد، بل هناك تقييد بين منطوق مثل الآية التي تنفي السبيل على الكافرين عندما يعتزلوا عن قتالنا، فهي تسلب المسلم حقّ السلطنة على الكافر المحايد، فتقيّد مطلقات الجهاد حينئذٍ.

هذا بناءً على وجود إطلاقات، أما طبقاً لما قلناه من عدم إحراز انعقاد إطلاق في هذه النصوص، إما لعدم إحراز كون المتكلّم في مقام البيان أو لغير ذلك، فلا معنى للتقييد، كما هو واضح، ولا معنى أيضاً لافتراض مجموعة مطلقة من الأساس.

ثانياً: ثمّة تهافت في نظرية الشيخين: المطهري و السبحاني، ففي بدايتها قيّد المطلق بالمقيد الخاص بالدفاعي، فيكون بذلك قد ألغى فكرة الجهاد الابتدائي، أما بعد ذلك وعندما أراد الجمع بين المجموعة الرابعة والخامسة من جهة والمجموعات الثلاث الأولى من جهة أخرى.. جعل ما سوى الثالثة وما بعدها محمولاً على صورة منع الحاكم من نشر الإسلام، مع أنّه التزم أنّ الأولى والثانية صارتا مختصّتين بالدفاع، نتيجة التقييد الذي افترضه؛ ففي نظريته بعض الغموض والارتباك، إلاّ إذا فرض أن حمل الأولى عنده على الدفاعية معناه الدفاع حتى عن حقّ الناس في اختيار دينها، وقد تقدّم الكلام في قضية ربط الجهاد الابتدائي بالدفاع عن حريّة المعتقد، وأنّ هذا الربط ـ ببعض تفسيراته ـ استنتاج لا يستند إلى دليل من النصوص؛ بل إنّ أدلّة الجهاد الابتدائي عند القائلين به تشمل ـ فقهياً ـ حالة سماح الطرف الآخر بحرية الاعتقاد وعدمها.

وعلى أيّة حال، فالمستَنْتَج من الاستدلال القرآني ـ ببيانيه ـ أنّه لم يقم دليل ظاهر واضح ـ حتى الآن ـ سوى آية الجزية لو بقينا معها لوحدها، أمّا لو ربطناها بسلسلة الآيات الأخرى فقد يدّعى قيامها على المرتكز في ذهن المتشرّعة آنذاك من دفاعية

الحرب زمن النبي، فليس في القرآن نصّ واضح على الجهاد الابتدائي وأقصاه نصٌّ محتمِل لوجوه، وسنبقيه ـ دون بتّ سلبي أو إيجابي ـ للنظر فيه نهاية البحث إن شاء الله سبحانه بعد جمع عناصر الأدلّة الأخرى.

نظرية التطوّر التصاعدي في التشريع القرآني للجهاد

وفي سياق تحليل فهم التراث الفقهي والتفسيري الإسلامي لنصوص الجهاد في القرآن، نجد في تحليل بعض العلماء لنصوص السماحة والصلح والسلم وغيرها إشارات توحي باعتقادهم بحصول نسخ شديد في آيات العلاقة السلمية مع الآخر، وأن تشريعات العلاقة مع الآخر جاءت على عدّة مراحل:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة اللاحرب، والدعوة السلمية والجدال بالتي هي أحسن وما شابه ذلك من مفاهيم تنهى عن القتال. وهذه هي الفترة المكية من عمر الدعوة الإسلامية التي قيل: إن سبعين آية نزلت فيها تنهى عن القتال.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة الإذن بالجهاد دون فرضه على المسلمين، وذلك ما كان أوّل الهجرة، وربما ـ على رأي ـ في الفترة المكّية نفسها.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة وجوب الجهاد الدفاعي، الذي جاء في بداية تشريعات الجهاد، إلى أواخر الحقبة المدنية، ونزلت في هذه الفترة نصوص جهاد الدفاع ونصوص الصلح إذا أوقف العدو الحرب، ونصوص الحياد السلمي، وغير ذلك من النصوص.

المرحلة الرابعة: وهي المرحلة الحاسمة، التي جاءت مع مثل آيات سورة التوبة لتعلن نهاية العلاقة السلمية وعلاقة الدفاع، وتطلق المسلمين من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم، وبهذا شرّع الجهاد الابتدائي، ونسخت النصوص السابقة التي تهيمن عليها صفات الموادعة والسلم والمصالحة و..

هذا الفهم التصاعدي لنظرية الجهاد في القرآن هو ما نجده في كلمات بعض العلماء الباحثين في قضايا الصلح والهدنة وغيرهما[1]. حيث يرون أن آيات سورة التوبة أنهت

(١) أنظر: ابن حجر، فتح الباري ٧: ٢١٨؛ والسرخسي (والشيباني)، شرح السير الكبير ١: ١٨٧ ـ

مرحلة المهادنات وأعلنت مبدأ الحرب بوصفه المبدأ الدستوري الأوّل في العلاقات الدولية مع غير المسلمين. وهذه النظرية لا تتمّ إلا إذا ثبت أن آيات مثل سورة التوبة تريد فعلاً الشروع بمرحلة جديدة، وأن فيها دلالة على ذلك، الأمر الذي وجدنا أنه غير واضح من خلال دراسة تركيبية الآيات وسياقها ومناخها، علماً أننا استعرضنا تفصيلات كثيرة تتصل بنصوص الصلح والهدنة لدى دراستنا هذا الموضوع في دراسة أخرى.

من هنا، يلاحظ على ما ذكره بعضهم من عدم وجود دليل على تخصيص الآيات المطلقة هنا، والتي هي الآيات المتأخرة نزولاً؛ إذ لا دليل عليه، كما أن التخصيص في قوّة النسخ، وإذا أخضعناه لنظام الناسخ والمنسوخ لزم أن يكون الناسخ ـ أي المخصّص هنا ـ متأخراً زماناً عن المنسوخ، والحال أن المنسوخ ـ الذي هو آيات سورة براءة ـ هو المتأخر زمنياً عن الناسخ؛ فمعيار النسخ والتخصيص لا ينطبق هنا، حتى أن آيات الصلح والمهادنة لا نسخ بينها وبين آيات سورة براءة لاختلاف حالتهما وموضوعهما ونطاقهما[1].

وقد استنتجنا مما أسلفنا في تحليل الآيات نقد هذه التصوّرات وذلك:

١ ـ إنّ مفهوم ـ بل منطوق ـ جملة من آيات الدفاع بصلح لتقييد إطلاقات أدلة مثل سورة براءة، كما أسلفنا.

١٨٨؛ وله أيضاً: المبسوط ١٠: ٢ ـ ٣؛ وبعض هذه المراحل جاءت ـ مع تأكيد واضح على فكرة الابتدائية ـ في كلمات ابن تيمية في السياسة الشرعية: ١٥٧ ـ ١٦٢؛ والشربيني ـ مع اختلاف طفيف في المراحل ـ في مغني المحتاج ٤: ٢٠٨ ـ ٢٠٩؛ وابن عابدين، حاشية ردّ المحتار ٤: ٢٩٨؛ وصالح اللحيدان، الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع: ٤٣ ـ ٥٣، دار الصميعي، الرياض، ط٥، ١٩٩٧م؛ وينقل أيضاً عن دراسة للشيخ عبدالله بن عبدالله الزايد فانظر ص ١٠٢ ـ ١٠٦؛ وعلي عبدالحليم محمود، ركن الجهاد: ٥٢ ـ ٦١؛ والموسوعة الفقهية (الكويتية) ١٦: ١٢٥ ـ ١٢٦.

(١) أنظر: الشيخ عبدالله بن عبدالله الزايد، فيما ينقله عنه صالح اللحيدان في كتاب: الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع: ١٠٣ ـ ١٠٨.

٢ ـ إنّ نظام التخصيص وإن كان شكلاً من أشكال النسخ وفقاً لبعض النظريات في أصول الفقه الإسلامي، لكنّ شرط التأخر لا يؤخذ فيه إطلاقاً؛ لأن النسخ بالتخصيص كما يمكن أن يكون بعد ولادة المطلق والعام، كذلك قد يولد المطلق والعام مقيّدين بمفاد النصّ المخصّص السابق زمناً عليهما؛ فإذا جاء نصٌّ يحرّم أكل غير السمك في البحر، ثم جاء يجيز الأكل بصيغة الإطلاق مثل: «لك أن تأكل ما في البحر»، فهنا كما يحتمل أن يكون المطلق قد ألغى الخاص بنظام النسخ، كذلك يحتمل جداً أن يكون ولد مقيداً بما سبق وأنه بيّنه المقنّن من قبل، وهذا يجوز فيما إذا كان حكم الخاص قد رسخ في ذهن المتشرّعة بحيث لم يعد يحتج المقنّن إلى بيان خروجه اعتماداً على مركوزيته، فيصبح في قوّة القرينة المتصلة لا المنفصلة.

٣ ـ كيف تم إخراج نصوص الصلح والمهادنة عن نظرية النسخ ـ بهذا المعنى ـ مع أن بعض هذه النصوص ـ كما درسناه مفصلاً في بحث الصلح والهدنة ـ يشمل حالة الجهاد الابتدائي، فيعارض الموقف؟! فوجوب الجنوح للسلم عند ميل الطرف الآخر له مطلقٌ يشمل تمام الأزمنة، فيعارض وجوب الجهاد الابتدائي مع هذا الطرف، وليس في أدلة الصلح والهدنة تقييد بحالة ضعف المسلمين كما تصوّره أكثر الفقهاء وناقشناه في موضعه مفصّلاً.

إذن، فنظرية التشريع التصاعدي ـ إذا صحّت ـ تصح فيما عدا المجموعة الأخيرة التي ادّعي نسخها لعشرات الآيات القرآنية، وهي دعوى ثقيلة تكلّف صاحبها حشد المزيد من الشواهد، حتى أن بعض العلماء ذكر أن آية السيف وأمثالها نسخت مائةً وأربعاً وعشرين آية في القرآن تتحدّث عن الصفح عن المشركين وعن العلاقات السلمية معهم[1]، وهذا ـ على حدّ قول الزحيلي ـ إسراف في القول بالنسخ في القرآن[2]،

(١) أنظر: ابن الجوزي، نواسخ القرآن: ١٧٣ ـ ١٧٤؛ والسيوطي، الإتقان ٢: ٦٤؛ وابن عطية الأندلسي، المحرّر الوجيز ٣: ٨؛ والزركشي، البرهان ٢: ٤٠.

(٢) آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ١٣٠.

كما قيل: أن آية انسلاخ الأشهر الحرم نسخت سبعين آية في القرآن الكريم[١].

الجدير بالذكر أننا هنا ننفي النسخ بملاحظة الآيات القرآنية، وإلا فسيأتي أنّ بعض الروايات تؤكّد مقولة النسخ هنا في الجملة، وسنبحثها فيما بعد بإذن الله.

٤ ـ إن بعض آيات المجموعات الأخرى تأبى النسخ ولا تحتمله في حدّ ذاتها؛ فقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠) لا تحتمل النسخ، فهي تعتبر ـ بحسب هذا التفسير ـ أن مقاتلة من لم يقاتلنا اعتداء، والاعتداء منبوذ، فهو ظلم، فكيف تأتي الآيات اللاحقة لنسخ هذا الحكم؟ فهل تريد أن تجيز الظلم والاعتداء؟![٢]، بل هذا التعبير موجود في بعض الآيات التي استدلّ بها هنا، كآية القتال حتى لا تكون فتنة، إذ ورد في ذيلها النهي عن العدوان إذا انتهى؛ لأن العدوان لا يكون إلا على الظالمين، كما فهم ذلك سيد سابق في فقه السنة، رغم توسعته مفهوم الدفاع لمن منع تبليغ الدين[٣].

وهذه الملاحظة التي ذكرها الزحيلي قد يسجل عليها أن القرآن ألغى اعتبار هذا الفعل ظلماً وقبيحاً في مرحلة لاحقة، أي أنه سلب عنه هذا الوصف. وهذه الملاحظة قد تتم بناء على نظرية التحسين والتقبيح الشرعيين لكنها لا تتم بناءً على التحسين والتقبيح العقليين، إلا إذا قيل: إن تغيّر الظروف جعل مهاجمة غير المقاتل غير عدواني، بحيث كان عدوانياً ثم ألغي هذا الوصف منه؛ لأن المقاتلة ليست قبيحاً ذاتياً وإنّما فيها اقتضاء القبح عندما تكتمل ظروف ذلك.

البحث القرآني، ملاحظات واستنتاجات

الذي يبدو من مجمل ما أسلفنا الإشارة إليه أن القرآن الكريم لم يطرح ـ بوضوح ـ شيئاً اسمه الجهاد الابتدائي الدعوي بالتفسير الذي عرفه الفقه الإسلامي، ولا حتى

---

(١) أنظر: تفسير السمرقندي ٢: ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ١١٠ ـ ١١١.

(٣) سيد سابق، فقه السنّة ٢: ٦١٣ ـ ٦١٤.

بتفسيرات بعض الإسلاميين المحدثين الذين تأوّلوا في هذا الموضوع. والنصوص التي اعتمد عليها ليست بهذه الدرجة من الوضوح لتأسيس ما نراه أهم مبدأ دستوري في العلاقات الخارجية، والمشكلة الأساس هنا أنه درست النصوص ـ عند بعضهم ـ دراسة خالية من:

١ ـ الرصد التاريخي المحيط بنزول النصوص، فآيات مطلع سورة براءة جاءت في سياق اعتداء ضدّ المسلمين وسلسلة خيانات عرفها المسلمون كان آخرها نقض صلح الحديبية بالاعتداء على خزاعة، وهذا السياق التاريخي الواضح لا يمكن فصله عن الشدّة التي تريدها الآيات، بل هي نفسها صرّحت بخرقهم العهود، وترصّدهم وكيدهم، فمثل هؤلاء لا مجال بعد هذه الفرص للوثوق بهم والعمل باتفاقات معهم؛ إذ طفح الكيل من اعتداءاتهم، وهذا المنطق التصاعدي ـ بهذا المعنى ـ وجدناه أيضاً في سياسة الرسولﷺ مع يهود المدينة، حتى وصل الأمر إلى ما وصل إليه مع بني قريظة؛ إذ جرّب النبي ـ وقد بحثنا هذا الموضوع مفصلاً في دراسة أخرى ـ سياسة الطرد من المدينة، لكنه لم يجد معها سوى المؤامرة، كما فعل حيي بن أخطب وبنو النضير بعد طردهم إلى خيبر وإلى شمال المدينة المنوّرة.

كان من الطبيعي للمناخ التصاعدي لتأزم الأوضاع وتتالي الاعتداءات وخرق الاتفاقات أن يصدر قرارٌ حاسم، حتى لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين؛ فهذا هو المنطق العقلاني، لكنّ بعض الباحثين في الفقه الإسلامي ترك السياقات التاريخية جميعها ـ وما أكثر نسيان التاريخ في بعض الدراسات ـ ونظر للنصّ بطريقة مجتزءة، فكان أن فهم الجهاد الدعوي؛ فيما الآيات إنما استثنت إسلامهم لا لكون الجهاد غرضه الإسلام؛ بل لأن هؤلاء لا وقف للحرب معهم؛ لأن المعاهدة لم تعد مجدية مع مثلهم بعد التجربة.

٢ ـ ونتيجة لغياب الرصد التاريخي السياقي عند بعضهم، جرى فهم النصوص التي تتحدّث عن صفات المشركين والكافرين على أنها قضايا حقيقية، لا خارجية، فكأنها تخبرنا أن المشركين لا عهد لهم إلى يوم القيامة، أو تنبؤنا أنهم سيخونون إلى يوم القيامة،

مع أنّ الرصد التاريخي يؤكد أن هذه النصوص كانت في الغالب ناظرة إلى الواقع التاريخي السائد آنذاك، والأحداث المتتالية التي وقعت، لكن لا بمعنى تلاشي الآيات لأجل زوال تلكم الأقوام، بل بمعنى أن الأوصاف الخارجية التي طرحتها الآيات كان لها تأثيرات في الأحكام التي شهدتها سورة براءة بالخصوص، وهذه نقطة مهمة.

٣ ـ قراءة أكثر معقولية لظاهرة النسخ في القرآن؛ فالطريقة التي تعاطى بها بعض المفسّرين والفقهاء جعلت من آية أو بضع آيات قليلة ناسخة لأكثر من مائة آية؛ وهذا أمر يستحق أن نقف عنده؛ فبدل أن تؤخذ النصوص السابقة الكثيرة على أنها تحوّلت لمفاهيم راسخة في الوعي، ولهذا لم تحتج الآيات اللاحقة لإعادة تكرار بعض المفردات، خصوصاً مع نزولها أواخر العهد النبوي، وهذا شيء منطقي وطبيعي يعمل به الناس في بياناتهم القانونية، وتستخدمه البنود القانونية والدستورية في العالم.. بدل ذلك أطيح بحوالي خُمس آيات الأحكام، أي خمس الفقه القرآني كما هو المشهور في عدد آياته، لصالح ما لا يزيد عن أربع أو خمس آيات ليست كلّها واضحة الدلالة، وحصل اضطراب غير عادي في هذا الأمر يلحظه كل من راجع كتب تفاسير المسلمين.

أيّهما هو الأصحّ منطقياً: افتراض النسخ بهذه الطريقة أم افتراض ما نسمّيه الاستبطان؟ أي أن آيةً ما تستبطن مفهوماً لا تذكره اعتماداً على جهود آيات أخرى قامت بتركيزه؛ وهذا شيء طبيعي يضاف إليه نظام الإطلاق والتقييد.

٢ . ٢. مستند السنّة الشريفة لنظرية الجهاد التحريري الدعوي

وكما كان الكتاب الكريم، فقد استدّل على شرعية الجهاد الابتدائي الدعويّ أيضاً بنصوصٍ من السنّة الشريفة، وسوف نحاول ـ بإذن الله سبحانه ـ أن ندرس هذه النصوص؛ لننظر في مديات دلالتها على هذا الأمر، وذلك على الشكل التالي:

ثمّة نصوص عديدة استدلّ بها على مشروعية جهاد الطلب والدعوة، ويمكن تصنيفها إلى نوعين من النصوص:

أ ـ النصوص الحديثية الخاصّة المشرعنة للجهاد الابتدائي

ونقصد بذلك وجود بعض الأحاديث التي تملك دلالة مباشرة ومحدّدة في تشريع الجهاد الابتدائي، ولا يستند ـ فقط ـ إلى جهة الإطلاق فيها، بل تحتوي عناصر دلاليّة إضافية في هذا المجال، وأهم هذه الأحاديث ما يلي:

وقفة مع حديث: «أمرت أن أقاتل الناس..»

الحديث الأوّل: وهو أشهر الأحاديث هنا، ما روي عن جماعة من الصحابة، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم، إلاّ بحقّ الإسلام، وحسابهم على الله»[١]. وثمّة صيغة أخرى للخبر هي: **«أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله، فإذا قالوها وصلّوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرّمت علينا دماؤهم وأموالهم إلاّ بحقها، وحسابهم على الله». كما ورد بصيغ تختلف بالزيادة والنقيصة وبعض التغييرات البسيطة**[٢].

---

(١) صحيح البخاري ١: ١١.

(٢) صحيح البخاري ١: ١٠٢ ـ ١٠٣، و٤: ٥، وانظر: ٢: ١١٠، و٨: ٥، ١٤٠، ١٦٣، وصحيح مسلم ١: ٣٨، ٣٩؛ وسنن ابن ماجة ١: ٢٧ ـ ٢٨، و٢: ١٢٩٥؛ وسنن أبي داوود ١: ٣٤٧، ٥٩٤؛ وسنن الترمذي ٤: ١١٧، ١١٨؛ وسنن النسائي ٥: ١٤، و٦: ٤ ـ ٧، و٧: ٧٦ ـ ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، و٨: ١٠٩؛ والسنن الكبرى ٢: ٨، ٢٧٩ ـ ٢٨٤، و٣: ٤ ـ ٦، و٦: ٥١٤، ٥٣١ ـ ٥٣٢، ٥٣٩؛ ومسند أبي يعلى ١: ٦٩، و٤: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ وابن الجارود النيسابوري، المنتقى من السنن المسندة: ٢٥٨؛ وصحيح ابن خزيمة ٤: ٧ ـ ٨؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٢: ٣، و٣: ٩٢، ٣٦٧، و٤: ٨، ١٠٤، ١١٤، و٦: ٣٣٦، و٧: ٣ ـ ٤، و٨: ١٩، ١٣٦، ١٧٦، ١٧٧، ١٩٦، و٩: ٤٩، ١٨٢؛ ومسند ابن حنبل ١: ١١، ١٩، ٣٦، ٤٧، و٢: ١٩٩، ٣٤٥، ٣٧٧، ٤٢٣، ٤٧٥ ـ ٤٧٦، ٥٠٢، ٥٢٧، ٥٢٨، و٣: ٢٢٤؛ وابن سلمة، شرح معاني الآثار ٣: ٢١٣، ٢١٥، ٢١٦؛ وصحيح ابن حبان ١: ٣٩٩ ـ ٤٠١، ٤٤٩، ٤٥٢ ـ ٤٥٣، و١٣: ٢١٥؛ والمحدث الفاصل: ٤٦٤؛

وقد وصف الترمذي الحديث بأنه حسن صحيح[١]، كما وصفه الحاكم النيسابوري بأنه صحيح الإسناد على شرط الشيخين[٢]، بل بعض من ناقش في الجهاد الابتدائي ـ سنيّاً ـ مثل: الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، لم يقترب من البحث في سند هذا الحديث؛ لوضوح صدوره[٣]. هذا وقد ورد هذا الحديث في بعض المصادر غير الحديثية مرسلاً، مستنداً إليه في جملة منها[٤].

والطبراني، المعجم الأوسط ١: ٢٨٨ ـ ٢٨٩، و٢: ٦٧، و٣: ١٥٧، ٣٠٠، و٤: ٦٦، ٣٠٩، و٦: ٢١٥، و٦: ٢٩٩، ٣٣٢ ـ ٣٣٣، و٧: ٨٤، ٩٩، و٨: ١١٩، ٢٣٨؛ والمعجم الكبير ١: ٢١٨ ـ ٢١٩؛ وسنن الدارقطني ١: ٢٣٨ ـ ٢٣٩، و٢: ٧٥ ـ ٧٦؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢: ١٠٢؛ ومسند ابن المبارك: ١٠٧؛ ومسند الطيالسي: ١٥١؛ ومصنف الصنعاني ٤: ٤٣ ـ ٤٤، و٦: ٦٦ ـ ٦٧، و١٠: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ ومصنف ابن أبي شيبة ٦: ٥٧٦، و٧: ٦٥٠ ـ ٦٥١، ٦٥٣؛ ومسند ابن راهويه ١: ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٣٢٠؛ والعدني، كتاب الإيمان: ٨٧؛ والآحاد والمثاني ٤: ٧١ و..

(١) سنن الترمذي ٥: ١١٠.

(٢) المستدرك ١: ٣٨٧، و٢: ٥٢٢.

(٣) البوطي، الجهاد في الإسلام: ٥٢ ـ ٦٣.

(٤) انظر: أحاديث في ذمّ الكلام وأهله: ٩٢؛ ومختصر المزني: ٢٥٦، ٢٧٠؛ والإيجي، المواقف ١: ١٤١، و٣: ٦٥٠ ـ ٦٥١؛ وشرح المقاصد في علم الكلام ١: ٤٤، و٢: ٢٥٠؛ وشرح العقيدة الطحاوية: ٧٥، ٣٩٣؛ وكشف النور: ١٥؛ والمجموع ٣: ١٧، و٤: ٢٥٣، و١٩: ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٤٠، ٢٤٦، ٢٨٧، ٣٢٤؛ وفتح الوهاب ١: ١٥٤، و٢: ٢٩٦، ٣٠٢؛ وابن حزم، الإحكام ١: ٧٤؛ والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٢: ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣؛ ومغني المحتاج ١: ٣٢٧، و٤: ١٤، ١٤٠، ٢٠٨، ٢٢٨؛ والمبسوط ١٠: ٢، و٢٤: ٨٤، و٢٦: ١٣٢؛ وأصول الجصاص ١: ٦٤ ـ ٦٥، ٣٢٧، و٢: ٢٥، و٣: ٢٧٩، و٤: ١٧؛ وكشاف القناع ٢: ٢٩٦؛ وفتح المعين ٤: ٢٣٠؛ وحواشي الشرواني ١٠: ١٢؛ وإعانة الطالبين ١: ٣٠؛ وحاشية الدسوقي ١: ١٣١؛ وبداية المجتهد ١: ٢٠١، ٣٠٨، ٣١٢؛ وسبل السلام ٤: ٥٦؛ وجامع البيان ٢: ٢٦٦، و١٥: ١٠٣، و٢٦: ١٣٤، ١٨٤، و٣٠: ٢٠٨؛ وبدائع الصنائع ٧: ١٠٠، ١٠٥؛ والجوهر النقي ٣: ٩٢، ٣٦٦؛ والمغني ٢: ٣٤، ٢٩٩، ٤٣٤، و١٠: ٨٨، ١٠٠، ١٠٤، ٥٤٤؛ وسليمان بن عبدالوهاب، الصواعق الإلهية في الردّ على الوهابية: ٥، ٥٦ ـ ٥٧؛ وله أيضاً: فصل الخطاب: ٢٧،

أمّا على الصعيد الشيعي، فقد جاء هذا الحديث في دعائم الإسلام، للقاضي النعمان[١]، وفي تفسير القمي[٢]، وكتاب الإيضاح المنسوب إلى الفضل بن شاذان[٣]، كما جاء في عيون أخبار الرضا، للصدوق، مسنداً إلى علي عن رسول الله صلى الله عليه وآله[٤]، وفي ثواب الأعمال، له، مسنداً إلى كل من أبي هريرة وعبد الله بن عباس[٥]، وذكره ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللئالي[٦]، ثم نقلت المصادر الشيعية اللاحقة عن هذه المصادر، مثل: بحار الأنوار، ومستدرك الوسائل، وغيرهما، وقد جاء هذا الحديث مرسلاً في المصادر الشيعية القديمة غير الحديثية، مستنداً إليه في بعض المواضع[٧].

١٢٧؛ وغيرها من عشرات المصادر التاريخية والرجالية والقرآنية والتفسيرية والفقهية وغيرها ولولا خوف الإطالة لنقلناها؛ فلتراجع.

(١) دعائم الإسلام ٢: ٤٠٢.

(٢) تفسير علي بن إبراهيم القمي ١: ١٧٢.

(٣) الفضل بن شاذان الأزدي، الإيضاح: ٤٦.

(٤) عيون أخبار الرضا ١: ٧٠.

(٥) الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٩٤.

(٦) عوالي اللئالي ١: ١٥٣، ٢٣٨؛ ونقله عنه كذلك المحدث النوري في مستدرك الوسائل ١٨: ٢٠٨، ٢٠٩.

(٧) راجع ـ على مستوى مصادر الفقه الإمامي والزيدي ـ: الخلاف ١: ٥٥١، و٥: ٣٣٠، ٣٣٨، ٣٥٥، ٥٢٦، ٥٤٠؛ والمبسوط ٧: ٢٦٣، ٢٨٢؛ والمهذب ٢: ٤٥٤؛ والمعتبر ٢: ٤٣٢، والمسلك في أصول الدين: ٢٨٧ ـ ٢٨٨؛ وجامع الخلاف والوفاق: ٢٢٩؛ وتذكرة الفقهاء ٤: ٣١٥، و٩: ٤٦، ٧٨، ١١٧؛ ومنتهى المطلب ١: ٣٦٩، و٢: ٩٠٥، ٩٢١، ٩٢٨؛ ونهج الحق وكشف الصدق: ٣٩٩ ـ ٤٠٠، ٥٥٥؛ وإيضاح الفوائد ١: ٢٧، و٤: ٥٥٢؛ وروض الجنان: ٣٦٩؛ وحقائق الإيمان: ٨١، ١٣٣؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٣: ٢٧١؛ وذخيرة المعاد ج١، ق٢: ٢٥٤؛ والتحفة السنية: ٨٠؛ والحدائق الناضرة ٧: ٣٣٤؛ ورياض المسائل ٧: ٥٣١؛ ومناهج الأحكام: ١٨٣؛ وجواهر الكلام ٢١: ١١٦، ١٢٤؛ ومنهج الرشاد لمن اراد السداد: ٥٣٨ ـ ٥٣٩؛ والفصول المهمة في تأليف الأمة: ٢١؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٢: ٧١١؛ والإمام يحيى بن الحسين، الأحكام ٢: ٢٨٨ ـ ٢٨٩؛ والمرتضى، شرح الأزهار ٤: ٥٧٨ و..

وإذا تمّ سند هذا الحديث، المعتضد بشهرته عند المسلمين، وروايته في مصادرهم بأسانيد عدّة إلى: علي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب، وأنس بن مالك، وأبي هريرة، وعبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وأبي بكر، وأوس، وجرير البجلي، وسمرة، وسهل بن سعد، وابن عباس، وأبي بكرة، وأبي مالك الأشجعي، وعياض الأنصاري، والنعمان بن بشير.. ، كان الاعتماد عليه صحيحاً، ونسب إلى السيوطي اعتباره من المتواتر، وكذا إلى صاحب الكنز الثمين[1]، وعبر عنه القاري (١٠١٤هـ) بقوله: «وكاد أن يكون متواتراً»[2]، فيكون دالاً بصراحة على أن مقاتلة الناس كانت كي يسلموا، وأن ذلك هو ما يعصم دماءهم وأموالهم، لا كفّهم العدوان عن المسلمين، ولا غير ذلك إطلاقاً، بل ظاهر الحديث الشمول والاستيعاب؛ حيث عبّر بـ «الناس»، كما ظاهره تحديد الغاية بقوله: «حتى»، فلا مجال بعد ذلك للنقاش في السند أو الدلالة، فيكون دالاً على المطلوب، وأنّ ملاك الحرب هو الكفر ـ كما قال القرطبي[3] ـ وربما يكون أقوى الأحاديث في هذا الباب، وأشهرها على الإطلاق.

والبحث في هذا الحديث يقع تارةً على مستوى السند؛ وأخرى على مستوى الدلالة:

أ ـ أما البحث السندي؛ فتارةً نبحث عن سنده في المصادر الشيعية؛ وأخرى نبحثه في المصادر السنّية.

١ ـ أما الحديث في المصادر الشيعية، فقد جاء على الشكل التالي:

أولاً: في دعائم الإسلام؛ وعوالي اللئالي؛ وتفسير القمي؛ والإيضاح، وردت الرواية مرسلة بلا سند.

ثانياً: في عيون أخبار الرضا ورد السند ضعيفاً؛ فإذا لم يكن الحسن بن عبد الله

---

(١) انظر: النووي، المجموع ١٩: ٢٣٢؛ والعجلوني، كشف الخفاء ١: ١٩٤.

(٢) شرح مسند أبي حنيفة: ١٦٥؛ وانظر: الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر: ٣٩ ـ ٤٠؛ وقد عبر الجصاص عن هذا الخبر بأنه مما اتفق عليه الصحابة؛ فانظر: أحكام القرآن ٢: ٣١٠.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

التميمي الوارد فيه هو الحسن بن عبد الله بن محمد بن عيسى فيكون مجهولاً هو ووالده الواردين في السند؛ وإذا كان هو كان ثقة، بناء على نظرية توثيق مشايخ ابن قولويه في كامل الزيارات[1]، فيبقى والده عبد الله بن محمد بن عيسى مجهولاً، إلا على نظرية وثاقة مطلق من ورد اسمه في كامل الزيارات، وليست بثابتة.

ثالثاً: في كتاب ثواب الأعمال، للصدوق (٣٨١هـ)، ورد السند ضعيفاً أيضاً؛ لا أقلّ بأنّ فيه حماد بن عمرو الصيني، والظاهر أنّه تصحيف النصيبي؛ لعدم وجود الصيني في كتب الحديث والرجال عند المسلمين، وبصرف النظر عن ذلك فكل من اسمه حماد بن عمرو ـ ومنهم النصيبي ـ لا توثيق له في كتب الرجال الشيعية، فضلاً عن تضعيف النصيبي صريحاً، وعدم توثيق غيره ـ سوى حماد بن عمرو الأسدي، الذي لا يحرز اتحاده معه ـ في كتب الرجال السنيّة[2]، وفي السند أيضاً ميسرة بن عبد الله (وربما يكون عبيد الله، وربما يكون ميسر بن عبد الله أيضاً)، وعلى التقادير كافّة فهو رجل مجهول لا توثيق له[3]، على أنّ لدينا ملاحظة على هذه الرواية التي تحكي عن آخر خطبة للنبي في المدينة؛ وذلك أن هذه الخطبة بلغت في كتاب الصدوق خمس عشرة صفحة من القطع الوزيري، فكيف استطاع ابن عباس وهو صغير في السنّ آنذاك، وكذلك أبو هريرة،

---

(١) انظر: معجم رجال الحديث ٥: ٣٦٦ ـ ٣٦٩، رقم: ٢٩٠٩ ـ ٢٩١٧.

(٢) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٧: ٢٣٥ ـ ٢٣٦، رقم: ٣٩٦٨ ـ ٣٩٧١؛ والبخاري، التاريخ الصغير ٢: ٢٦٥، وله أيضاً: الضعفاء الصغير: ٣٨؛ والنسائي، كتاب الضعفاء والمتروكين: ١٦٧؛ والعقيلي، الضعفاء ١: ٣٠٨؛ والرازي، الجرح والتعديل ٣: ١٤٤ ـ ١٤٥؛ وابن حبان، كتاب المجروحين ١: ٢٥٢؛ وابن عدي، الكامل ٢: ٢٣٩ ـ ٢٤٠؛ وأبو نعيم الأصبهاني، كتاب الضعفاء: ٧٤؛ وتاريخ بغداد ٨: ١٤٩ ـ ١٥١؛ والذهبي، ميزان الاعتدال ١: ٥٩٨؛ وسبط ابن العجمي، الكشف الحثيث: ١٠٣ ـ ١٠٤؛ وابن حجر، الإصابة ١: ٦٧٥، و٦: ٤٤٣؛ ولسان الميزان ١: ٢٣٩، و٢: ٣٥٠ ـ ٣٥١ و..

(٣) انظر: رجال الطوسي: ٣٠٩؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٤٧، والخوئي معجم رجال الحديث ٢٠: ١١٨، رقم: ١٢٩٥٢؛ وليس له ذكر في مصادر الرجال السنيّة.

كيف استطاعا أن يحفظا كل هذه الخطبة الطويلة، حيث لم يكن قد قالها النبي سوى مرة واحدة، ولم يكونوا ليكتبوا في الزمن النبوي؟! هذا ما يجعلنا نتوقف في الوثوق بمثل هذه الروايات في تلك الأزمنة، قبل شيوع الإملاء والكتابة للحديث.

وأما سائر مصادر الشيعة المتأخرة فلا تخرج عما تقدم، فالحديث عند الشيعة ضعيف السند لا يعتدّ به، كما أنه لم يرد في المصادر الحديثية الأبرز، كالكتب الأربعة، ولم يتكرّر حتى يصبح مشهوراً روائياً، بل الملاحظ من لحن بعض النصوص الشيعية أنهم يعتبرونه حديثاً سنّياً في أصله[١]، وإن أورد بعضهم ـ مثل القمي ـ روايته ضمن خطبة النبي صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع.

٢ ـ وأما الحديث في المصادر السنية: فقد جاء في مصادر كثيرة جداً، بعضها وإن أمكن المناقشة فيه سندياً حتى وفق بناءات علم الجرح والتعديل عند أهل السنّة، مثل: ما جاء عند الشافعي في الأم، والمسند[٢] عن ابن شهاب؛ لابتلائه بالإرسال، وقد قام الهيثمي (٨٠٧هـ) بنقد بعض أسانيد الحديث[٣]، إلا أنّ الإنصاف أنّه تام السند عند أهل السنّة؛ وكثرة طرق الحديث وتعدّده، وصحّة بعض هذه الطرق، تغني عن ملاحقة سنده عند أهل السنّة، من هنا فما ذكره بعضهم ـ مثل العلامة محمد حسين فضل الله ـ غريب جداً، فقد ادّعى أنّ الحديث ضعيف، وأنه لم يذكره أحمد بن حنبل في مسنده رغم نقله الصحيح والضعيف[٤]، مع أن ابن حنبل روى الحديث مراراً عن جابر، وعمر بن الخطاب، وأبي هريرة، كما ادّعى أيضاً أن مصادر الحديث السنية تتفق على تضعيف الحديث؛ لغرابة سنده بالخصوص، ولولا رواية الشيخين له لما أخذوا به، ويبدو أن

---

(١) انظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ١٦٠ ـ ١٦١، ٢٨٠؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٦١.

(٢) انظر: الشافعي، الأم ٤: ١٨١، ١٨٢، و٢٢٧ ـ ٢٢٨، ٢٥٢، ٢٥٥، و٦: ١٨٠، و٧: ٨٦، ٣١٩؛ وكتاب المسند: ٢٠٨.

(٣) الهيثمي، مجمع الزوائد ١: ٢٤ ـ ٢٦، و٥: ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٤) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٤.

السيد فضل الله اعتمد في كل هذا الكلام على ما ذكره البوطي، والأخير مخطئ جداً في تقييماته، وكلاهما أخذ عن الحافظ ابن حجر، الذي كان في الحقيقة بصدد تقييم بعض صيغ هذا الحديث[1]، مع أنّ الحديث ورد في مسند أحمد، وسنن الدارمي، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن ابن ماجة، وسنن أبي داوود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، ومستدرك النيسابوري، وسنن البيهقي، ومجمع الزوائد للهيثمي، فضلاً عن المصادر المتأخرة، كما ورد بأسانيد عدّة، لا بإسنادٍ واحد؛ فمن الناحية السندية الحديث تام عند أهل السنّة، وضعيف في مصادر الشيعة.

ب ـ أما من ناحية الدلالة: فقد سجّلت ـ ويمكن أن تسجّل ـ على الحديث انتقادات عدّة، هي:

الانتقاد الأوّل: ما ذكره الحافظ ابن حجر في فتح الباري[2]، وتبعه بعض المتأخرين[3]، من أن هناك فرقاً بين أقاتل وأقتل، فلو قال الحديث: أمرت أن أقتل الناس حتى يقولوا: كذا وكذا دلّ على الجهاد الابتدائي بملاك الكفر، لأنه يتحدّث عن قتل من لم يؤمن، أما مع كلمة أقاتل فلا؛ إذ هي من صيغ المفاعلة التي تستدعي وجود طرفين، بإجماع علماء اللغة، مما يعني أنه قد فرض سلفاً أن الطرف الآخر قد بدأ بالقتال حتى تكون حربي له مما يسمّى مقاتلة حيث تحقق طرفاها.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ النسبة بين «أقتل» و«أقاتل» هي العموم والخصوص المطلق، إذ من الواضح أنه كلّما صدق جواز القتل صار القتال جائزاً دون العكس، إذ ليس كلّما جاز القتال جاز القتل، ويكفي تطرّق الاحتمال هنا، الأمر الذي يفقدنا الظهور في هذا الحديث.

---

(١) ابن حجر، فتح الباري ١: ٧١.

(٢) فتح الباري ١: ٧١ ـ ٧٢؛ و١٢: ١٧٩.

(٣) انظر: البوطي، الجهاد في الإسلام: ٥٨ ـ ٦١؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٢ ـ ٢١٣، ٢١٤ ـ ٢١٥؛ وشمس الدين، جهاد الأمة: ١٩٧ ـ ١٩٩.

وهذا التفسير لصيغة المقاتلة إذا تمّ فلا يجري في هذا الحديث فحسب، بل يجري في سائر النصوص القرآنية والحديثية الدالّة هنا؛ لوحدة الملاك فيها جميعاً، ما دام الموقف اللغوي واحداً، إلاّ مع قيام شاهد على العكس.

وفي مقابل هذا التفسير لصيغة المقاتلة، وبمعنى أوسع «المفاعلة»، ذكر السيد الخوئي[١] ـ تبعاً للسيد الحكيم في ما يبدو[٢] ـ تفسيراً آخر، وهو أن صيغة المفاعلة لا تستدعي وجود طرفين، كما اشتهر بين العلماء، وإنما تدلّ على سعي طرفٍ لإيجاد مادّة الفعل خارجاً، سواء حصلت بعد ذلك أم لم تحصل، فعندما تقول: قاتلت زيداً فمعنى ذلك أنك تصدّيت لقتله، وبذلت محاولةً في هذا الصدد، سواء حصل القتل في الخارج أم لم يحصل، وكذا عندما تقول: كاتبت عمراً، لا يعني ذلك حصول مكاتبةٍ اثنينية الطرف، بل سعيٌ منك لبعث كتابٍ له سواء وصل الكتاب إليه أم لم يصل؛ وعليه فالمفاعلة لا تتطلّب تعدّد الأطراف، بل محاولة أحدها تحقيق مادة الفعل في الخارج.

وكانت للمحقق الإصفهاني مساهمة، حيث قال: «الظاهر أن هيئة المفاعلة لمجرد تعدية المادة وإنهائها إلى الغير، مثلاً: الكتابة لا تقتضي إلا تعدية المادة إلى المكتوب، فيقال: كتب الحديث، من دون تعديتها إلى المكتوب إليه، بخلاف قولهم: كاتبه؛ فإنه يدلّ على تعديتها إلى الغير، بحيث لو أريد إفادة هذا المعنى بالمجرّد لقيل: كتب إليه. وربما تدلّ الهيئة المجرّدة على نسبة متعدية، كقولهم: ضرب زيد عمرواً، إلا أن إنهاءها إلى المفعول غير ملحوظ في الهيئة، وإن كان لازم النسبة، بخلاف: ضارب زيد عَمْراً، فإنّ التعدية والإنهاء إلى المفعول ملحوظ في مفاد الهيئة، فما هو لازم النسبة تارة ومفاد حرف من الحروف أخرى مدلول مطابقي لمفاد هيئة المفاعلة؛ ولذا ربما يفهم التعمد

(١) الخوئي، كتاب الإجارة من مستند العروة: ٤١٥، وكتاب المضاربة ١: ١١ ـ ١٢، ومصباح الفقاهة ٢: ٣١ ـ ٣٣، ومصباح الأصول ٢: ٥٢٣ ـ ٥٢٤.

(٢) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٢: ٢١٤، و١٣: ٤٥؛ ونهج الفقاهة: ٦٠.

والتقصد إلى إيجاد المادة، فيفرّق بين ضار ومضار، وخدعه وخادعه، ونحوهما»[١].

ولتحقيق القول في الانتقاد الأوّل نرى أنه تسجل عليه ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ صيغة المفاعلة لا تنحصر بالدلالة على ما كانت فيه مشاركة من طرفين، بل تستعمل في هذا المعنى كما تستعمل في غيره، فاستعمالات هذه الصيغة متعدّدة منها:

أ ـ تستعمل للمشاركة، كما في مثل: تشاجر، تضارب، وأشباه ذلك.

ب ـ تستعمل بمعنى الفعل اللازم بلا أيّة إضافة دلالية أخرى، كما في مثل: دافعتُ عن نفسي، أو في مثل: سافرتُ إلى دمشق، فإن الفعل في مثل هذه الأمثلة لازم لا يحمل أيّة دلالةٍ إضافية.

ج ـ وتستعمل لبيان تحقق صورة فعل، دون واقعه، كما في مثل: ﴿**يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾، فإنّها تريد بيان أنهم حاولوا خداع الله سبحانه، إلاّ أنهم فشلوا، ولم يتحقق منهم الخداع أصلاً، بل صورة خداع ومحاولة فاشلة له.

د ـ للدلالة على المبالغة، حيث ذكروا ذلك في مواضع عدّة، مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ (الحج: ٣٨)، والمقصود المبالغة في الدفع على احتمال في التفسير[٢].

إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة، التي تدلّ على معاني متعددّة لهذه الصيغة غير المشاركة، مثل: حاولتُ، تابعتُ، آويتُ، ضاعفتُ، طالعتُ، ناديتُ، خاطبتُ، ساعدتُ، عانيتُ، حاكمتُ، لاحظتُ، عاقبتُ، هاجمتُ، ناولتُ، داويتُ، هاجرتُ، فاتحتُ، شايعتُ، بادرتُ، عاتبتُ، آجرتُ، عارضتُ...

---

(١) الإصفهاني، حاشية المكاسب ١: ١٠، و٢: ٢٢٩.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: حاشية الدسوقي ١: ١١؛ وعلي خان المدني، رياض السالكين ١: ٣٩، (مقدمة المحقق)، و٥: ٢١٢، و٧: ١٩٧، ٢٤٧؛ وعمدة القاري ٥: ٢٩٤؛ وتفسير أبو السعود العمادي ١: ٢٣٥؛ وتفسير الآلوسي ١: ١٤٦ ـ ١٤٧، و٢: ١٥٥، و٤: ٣٤؛ و..

بل قد أشارت المصادر المختصّة باللغة إلى تعدّد المعاني، نعم، كان المشهور بينهم أنها للمشاركة، لكنّ كتب الصرف لم تنفِ معاني واستعمالات أخرى للكلمة، مثل: ما جاء في كتاب شذا العرف للحملاوي[١]، وأدب الكاتب لابن قتيبة[٢]، والقرطبي في تفسيره[٣]؛ وعليه فاستعمالات هذه الصيغة متعدّدة في لغة العرب، لا تنحصر بما ذكره المشهور، ولا بما ذكره الخوئي، والحكيم، والإصفهاني، وتحديد المعنى يرجع حينئذٍ إلى القرائن ونحوها.

الملاحظة الثانية: طبقاً لما تقدّم نرى أن صيغة قاتل تحتمل عدة معاني بدواً، لهذا لابد من تحليل استعمالات هذه الكلمة، والذي يجده الإنسان أنّ كلمة قاتل تفترض في الحدّ الأدنى وجود طرفين، يقوم أحدهما بمحاولة القتل؛ فيما يُترقّب من الآخر ردّ فعل، فعندما تقول: قتلت زيداً فإن المفهوم من الجملة أنك أقدمت على فعل القتل في حقّه، وقد صدر الفعل، ولا إشارة في هذه الصيغة إلى ردّة فعله، أما إذا قلت: قاتلت زيداً فإنّ المفهوم من الجملة أنني حاولت قتله، وأنّ هناك ردّة فعل صدرت منه، أو يُترقب منه صدور ردّة فعل، دون إشارة إلى قتله خارجاً، ففي «قتل» لا إشارة إلى ردّة فعل الطرف الآخر، بينما في «قاتل» هناك إشارة إلى ردّة فعله، وهذه هي حيثية الطرفينية في صيغة المفاعلة هنا، لكن لا بمعنى أن قاتلتُ تفترض هجوماً مسبقاً من الطرف الثاني، بل بمعنى أنها تفترض مشاركة منه في ردّ الفعل، دون إشارة إلى طبيعة ردّة الفعل بالدقة، وأنه ابتدائي أو دفاعي، فهذا هو المعنى اللغوي والعرفي للكلمة عند التأمل فيها، وفي الفرق بينها وبين «قتل»، لا ما ذكره المستشكل هنا من التمييز بين الابتدائية والدفاعية.

الملاحظة الثالثة: لو كان ما ذكره ابن حجر، والبوطي، وغيرهما، هنا صحيحاً لواجهتنا بعض الاستخدامات اللغوية التي تستعصي على الحلّ، ونحن نذكر نماذج،

---

(١) شذا العرف: ٤٠ ـ ٤١.

(٢) أدب الكاتب: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(٣) تفسير القرطبي ١: ١٤.

ولا نستوعب الأمثلة، وهذه النماذج هي:

النموذج الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاء الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ١٩١)، فلو كانت المفاعلة هنا تقتضي افتراض الدفاعية في القتال للزم الدور أو التناقض؛ إذ كيف تنهانا عن قتالهم إلى أن يبدأوا بقتالنا، مع أنه لا يصدق قتالنا إلاّ مع بدئهم سابقاً بالحرب، ومع بدئهم لا يسمى قتالاً من قبلهم؟

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ﴾ (البقرة: ١٩٠)، فهي تفترض ـ على التفسير المذكور للحديث ـ تناقضاً؛ إذ إن كلمة «قاتل» في الموردين تفترض الدفاعية، فكيف يمكن تصوّر توقف الدفاع منّا على الدفاع منهم؟!

النموذج الثالث: قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾ (الحج: ٣٩)، فهذه الآية تشرع الجهاد، وتفترض أن العدو يقاتل المسلمين، فإذا كان مفهوم المقاتلة يستبطن الدفاع، فمعنى ذلك أن المسلمين هم من بدأ مع أن الآية هي التي ترخص بالبدء بعد نزولها.

النموذج الرابع: قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ (التوبة: ٣٦)، وهذه الآية كسابقاتها، فلا نطيل.

إلى غيرها من الأمثلة، مثل: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ﴾ (البقرة: ٢١٧)، والتي تؤكد أن الذين طرحوا هذا التمييز السابق بين قاتل وقتل، لم يلتفتوا إلى لوازم هذا المبدأ اللغوي في سائر استعمالات صيغة المقاتلة، والقول بأنّه في أحد استخدامَي كلّ آية توجد قرينة المجاز غير واضح؛ بعد أن لم نشعر بالمجازية، ورأينا التعبيرين على وزان واحد في وجداننا اللغوي.

الملاحظة الرابعة: إن الحديث نفسه لا يتحمّل التفسير الذي ذكر هنا؛ لأنه لو فرضنا أن «أقاتل الناس» تدل على الدفاع، مع أنّ الحرب الدفاعية عند صاحب هذه المناقشة

تنتهي بردّ العدوان، وهذا هو المترقب منها، أو على أبعد تقدير تنتهي بزوال ريحهم وضعف شوكتهم وهيمنة المسلمين عليهم، إذاً فلماذا جعل الإسلام في الحديث غايةً لهذا القتال، مع أنّ المناسب منطقياً جعل غيره هدفاً، كردّ العدوان، ونحوه؟ إن الغاية المأخوذة في الحديث شاهد على أن المراد بـ «أُقاتل» هنا ما كان من الجهاد غير دفاعي، أو ما يعمّ الدفاعي وغيره.

وخلاصة الكلام: إنّ هذه الملاحظة في غير محلّها، فالحديث ظاهر في الجهاد المستهدف إسلام الطرف الآخر، لا خصوص الردّ وإيقاف العدوان.

الانتقاد الثاني: ما ذكره الشيخ محمد جواد مغنية، من أنّ هذا الحديث خاصّ بحالة عدوان الطرف الآخر، وسعيه للإفساد في الأرض، ودفع فتنته عن المؤمنين، ويشهد لذلك أنّ مفهوم هذا الحديث بالشكل الظاهري له لا ينسجم مع النصوص القرآنية الدالة على أنّ النبي ليس بمسيطر على الناس، وأنّه منذر ومبشِّر فحسب، ومع ما دلّ على أنّ الله لا ينهانا عن الإحسان لمن لم يقاتلنا، ولم يخرجنا من ديارنا، فكيف يجتمع الإحسان مع الأمر بقتالهم؟![1].

وهذه الملاحظة النقدية تتعلّق بمرحلة الجمع بين أدلّة نظرية شرعية الجهاد الدعوي وأدلّة عدم شرعية الجهاد الابتدائي، لتمثل بعض أدلّة النظرية الثانية شكلاً من أشكال النقد المتني على مثل هذا الحديث النبوي المشهور، ونحن هنا لسنا في معرض هذا الجمع والتقييم، وإجراء مقارنات ومقاربات بين الأدلّة المختلفة، وإنّما ـ كما قلنا مطلع البحث ـ بصدد رصد أدلّة الشرعية بما هي هي، إلا إذا كانت بعض أدلّة عدم الشرعية تشكّل معيناً لفهم دليلٍ من أدلّة الشرعية هنا، فلينتبه إلى هذا الأمر.

الانتقاد الثالث: إنّ هذا الحديث واضح في عموميّته، فكيف يمكن التوفيق بينه وبين ما دلّ على رفع اليد عن مقاتلة أهل الكتاب مع دفعهم الجزية؟! إذ هذا الحديث

---

(١) راجع: محمد جواد مغنية، هذي هي الوهابية: ٨٢ ـ ٨٣.

يفترض أن الحرب إنّما هي لإسلام الناس، فيما النصوص الأخرى تخرج قسماً كبيراً من البشر، هم: اليهود، والنصارى، والمجوس، عن هذا القانون، ففي صيغة من هذا النوع ينبغي ذكر هذا التفصيل، ولا يصحّ تجاهله إلى دالّ آخر.

وقد يجاب عن ذلك من وجوه:

أ ـ ادّعاء نسخ هذا الحديث بآية الجزية في إطار أهل الكتاب.

ب ـ ادّعاء التخصيص، بأن يكون عاماً خصّصته أدلّة أخذ الجزية من أهل الكتاب.

ج ـ أن يراد بالشهادتين المذكورتين في الحديث إعلاء كلمة الله؛ إما عبر قتل الطرف الآخر؛ أو إسلامه؛ أو إخضاعه.

د ـ أن يراد بالقتال في الحديث عين القتال؛ أو ما يقوم مقامه، مثل: أخذ الجزية.

هـ ـ أن يقال بأن الغرض من نظام الجزية أن يسلموا، ولو اضطراراً، وسببُ السبب سببٌ.

و ـ أن يستوحى من أنّ الله أمر نبيه بمقاتلة الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله أنّ المقاتَلين هم المشركون فقط؛ لأنّ أهل الكتاب يقولون هذه الكلمة، وإنّما يختلفون في النبوّة، فهذا شاهد على اختصاص الحديث بغير أهل الكتاب.

وقد وردت هذه التبريرات في كلمات بعض العلماء، أبرزهم: العيني وابن حجر[١]، لكن الثالث والرابع والخامس منها أجوبةٌ واضحة في التأوّل، بعيدة عن ظاهر الحديث، أمّا السادس فخاصّ بما ورد فيه الاقتصار على الشهادة بالتوحيد، وإلا ففي بعض صيغ الحديث إضافة الشهادة بالرسالة أيضاً؛ هذا إذا لم نقل بما ذكره بعضهم[٢] من أنّ الاقتصار على التوحيد لمكان إشاريّته لمطلق شهادة الإسلام؛ فالأقرب من هذه

---

(١) ابن حجر، فتح الباري ١: ٧٢؛ والعيني، عمدة القاري ١: ١٨١؛ وابن قدامة، المغني ١٠: ٣٨٨، ٥٧٤؛ وكشاف القناع ٣: ٤٤، و٣: ١٣٤، و٦: ٢٢٩؛ والجصاص، أحكام القرآن ٢: ٣١١؛ والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٤٦.

(٢) انظر: حواشي الشرواني والعبادي ١: ٤٧١.

الافتراضات ـ بصرف النظر عمّا سيأتي في الانتقاد الرابع ـ هو افتراض التخصيص، بعد ثقل دعوى النسخ.

وإذا صحّ التبرير السادس لم يكن هذا الحديث حينئذٍ مشرعناً للجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب؛ لأنّهم خرجوا بالتخصّص، لا بالتخصيص، ودون إقحام آية الجزية في المقام.

الانتقاد الرابع: ما ذكره ابن قرناس، وتقريبه، مع توضيح وتعميق منّا: إن هذا الحديث يعارض التاريخ النبوي؛ فإنّ حروب النبي بأكملها كانت حروباً دفاعية، من بدر إلى أحد إلى الأحزاب إلى غيرها من غزواته ومعاركه العسكرية، فإذا كان قد كُلّف بمقاتلة الناس حتى يؤمنوا بالله ورسوله فأين طبّق النبيّ صلى الله عليه وآله هذا الأمر؟! ولماذا خالفه؟![1].

وهذا الانتقاد متوقف على إثبات دفاعية الحروب النبوية، وهو ما سوف نبحثه ـ بعون الله تعالى ـ لاحقاً، ولو تمّ ذلك بالإثبات التاريخي ربما يمكن الخروج من هذا الإشكال ـ مع الغض عن الانتقاد الآتي الذي نتبنّاه ـ بأنّ الأمر هنا موجّه إلى جميع المسلمين، فيكون عدم تطبيق النبي من باب انعدام فرص ذلك بالنسبة إليه شخصيّاً، مع ثبوته بوصفه حكماً، ما لم نثبت أنّ النبي كان يمكنه شنّ حروب ابتدائية تنفيذاً لهذا التكليف الشرعي ولكنّه ـ ودون مبرّر ـ لم يفعل ذلك، وتفصيل الموضوع نأتي عليه قريباً في بحث الاستدلال بالتجربة النبوية، إن شاء الله.

وبعبارة أخرى: إما نقبل بالانتقاد الخامس الآتي، فيكون الانتقاد الرابع بمثابة نقد متني على أصل صدور الحديث، أو نرفضه فلا يعود الانتقاد الرابع قوياً في نفسه.

الانتقاد الخامس: ما نرى أنّه الانتقاد الأصحّ الذي يمكن توجيهه على الاستدلال بهذا الحديث على الجهاد الابتدائي، وهو أن نقول: إنّ تمام صيغ هذا الحديث، رغم اختلافها في الزيادة والنقيصة وفي بعض الخصوصيات، تشترك في جملة: «أمرت أن

---

(١) ابن قرناس، الحديث والقرآن: ١١٩ ـ ١٢٣، نشر دار الجمل.

أقاتل»، و«عصموا مني» أو ما هو بمعناها[١]، وهذا معناه أنّ المأمور بهذا الحديث هو النبي الأكرم ﷺ، وليس ما يفيد أنّ هذا الأمر الإلهي موجّه إلى عموم المسلمين في جميع الأعصار، فلم تقل أيّة رواية: أمر المسلمون بذلك، واحتمال الخصوصية وارد؛ من حيث إنّه قد يكون في بداية الدعوة حاجة إلى ممارسة الجهاد الابتدائي، قبل تثبيت أسس الدولة الجديدة أو المجتمع الجديد، فهي مرحلة الانطلاق؛ لهذا طلب من النبي أن يمارس هذا اللون من المواجهة لترسيخ دعائم الدعوة في مناخ تحارَب فيه بشدّة، كما أنّ التعبير في إحدى صيغ الحديث بقوله: «فإذا قالوها وصلّوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرّمت علينا دماؤهم وأموالهم إلاّ بحقها، وحسابهم على الله» ـ مع أن هذه الصيغة نادرة وقليلة جداً[٢] ـ ليس دالاً على أنّ الحكم عام؛ لأنّ المقصود بأمر النبي ليس أن يقاتل هو شخصياً، بل بمعنى مقاتلته للناس في عصره مع المسلمين الذين معه، فليس هذا مثل مختصّات النبي ـ كوجوب صلاة الليل عليه و.. مما ذكر في محلّه ـ، بل من مختصّات عصره ومرحلته وزمانه.

وربما يتعزز ذلك أيضاً ـ ويعزّز ـ بأنّه من المحتمل جداً أن يراد بكلمة «الناس» الواردة في الحديث ليس مطلق البشر، بل قريش ومشركو العرب، فتكون للعهد، شبيه استعمالها في حقّ أهل السنّة في بعض روايات الشيعة، فهناك احتمال ـ نتيجة هذه الشواهد ـ أن يختصّ هذا الحكم بمشركي العرب، ويعزز ذلك أنّ صيغة الحديث جاءت بتعبير «المشركين» مكان «الناس» في سنن أبي داوود[٣]، وسنن النسائي[٤]، وسنن

(١) باستثناء ما جاء في كتاب الإيضاح: ٤٦، المنسوب إلى الفضل بن شاذان (٢٦٠هـ)، بصيغة: «أمرنا أن نقاتل»، وقد ورد الحديث هناك مرسلاً بلا سند.

(٢) فلم نجدها سوى في مسند ابن حنبل وصحيح البخاري و.. مروية عن أنس بطريق حميد الطويل.

(٣) سنن أبي داوود ١: ٥٩٤.

(٤) سنن النسائي ٧: ٧٥ ـ ٧٦.

البيهقي[1]، والسنن الكبرى للنسائي[2]، وسنن الدارقطني[3]، وكذا ما جاء في تغليق التعليق لابن حجر[4]، وكلّهم نقلوا هذا الحديث عن حميد الطويل، عن أنس بن مالك، عين السند الذي ذكره البخاري عن أنس، وذكر فيه كلمة «الناس»، مما يجعل هذه الكلمة مردّدة بين «الناس» و«المشركين»، فيؤخذ منها بالقدر المتيقن، وهو المشركون، إلاّ إذا جعلت سائر الروايات قرينة على صحّة كلمة «الناس»، ذاك المصطلح الذي غلب إطلاقه على مشركي العرب الذين واجههم النبي، فلا نحرز الشمول لمطلق مشرك غيرهم؛ نتيجة جملة هذه الملاحظات، فيكون هذا الحديث خاصّاً بتلك المرحلة، لا يحرز تعديها إلى غيرها.

فإذا قُبل بهذه الملاحظة ـ التي تحلّ أيضاً الإشكالية التي أثارها الانتقاد الثالث ـ كان أمد هذا الحديث منتهياً اليوم؛ وإلا كانت دلالته على الجهاد الابتدائي تامة، غايته يلتزم بالتخصيص في ما يتعلّق بأهل الكتاب، كما أشرنا في التعليق على الانتقاد الثالث.

وقد تقول: إنّ هذا الحديث ورد في بعض الروايات في سياق الحوار الذي جرى مع الخليفة الأول أبي بكر بن أبي قحافة في ما يخصّ قتال مانعي الزكاة، وقد تمّ الاستشهاد به في ذلك الموضوع، ولهذا نجد لهذا الحديث حضوراً في بحث الزكاة في الكتب الفقهية السنيّة، وهذا معناه أنّ المسلمين الأوائل وكبار الصحابة فهموا من الحديث عدم الاختصاص بالنبي، فطبّقوه في موارد لاحقة بعد وفاته، وهذا يناقض الفهم الذي ذكرتموه.

لكننا نجيب ـ بصرف النظر عن التردّد الذي قد يثيره باحثٌ ما عن إقحام هذا الحديث بموضوع الزكاة، وهل كان هذا الإقحام شاهداً على إضافة بعض المقاطع فيه ـ

---

(١) سنن البيهقي ٣: ٩٢.

(٢) السنن الكبرى ٢: ٢٧٩.

(٣) سنن الدارقطني ١: ٢٣٨.

(٤) ابن حجر، تغليق التعليق ٢: ٢٢٢.

بأنّه إذا فهم أحد الصحابة أو بعضهم كما تفيد الرواية، فهذا ليس حجةً علينا؛ فربما أخطأوا في فهم مراد النبي الأكرم، فغابت عنهم الخصوصية، ونحن اليوم بتنا نحتمل هذه الخصوصية، ولاسيما بمعونة شواهد أخرى، وقد بحثنا في دراساتنا حول حجية السنّة أنّ الشك في تاريخية حكم يفرض الأخذ بالقدر المتيقن، وهو هنا يساوق فرض الجهاد الابتدائي في بداية الدعوة لا أكثر.

الحديث الثاني: خبر الحسن بن محبوب عن بعض أصحابه، قال: كتب أبو جعفر عليه السلام في رسالة إلى بعض خلفاء بني أمية: «ومن ذلك ما ضيّع الجهاد الذي فضّله الله عز وجل على الأعمال، وفضّل عامله على العمال، تفضيلاً في الدرجات والمغفرة والرحمة، لأنه ظهر به الدين، وبه يدفع عن الدين...، وأوّل ذلك الدعاء إلى طاعة الله عز وجل من طاعة العباد، وإلى عبادة الله من عبادة العباد، وإلى ولاية الله من ولاية العباد، فمن دعي إلى الجزية فأبى قتل وسبي أهله، وليس الدعاء من طاعة عبدٍ إلى طاعة عبد مثله، ومن أقرّ بالجزية لم يتعدّ عليه ولم تخفر ذمّته، وكلّف دون طاقته وكان الفيئ للمسلمين عامة غير خاصة، وإن كان قتال وسبي سير في ذلك بسيرته، وعمل في ذلك بسنته من الدين..، وإنما كانوا أهل مصر يقاتلون من يليه يعدل بينهم في البعوث، فذهب ذلك كله حتى عاد الناس رجلين أجير مؤتجر بعد بيع الله ومستأجر صاحبه غارم وبعد عذر الله، وذهب الحج فضيع وافتقر الناس فمن أعوج ممن عوج هذا ومن أقوم ممن أقام هذا فرد الجهاد على العباد وزاد الجهاد على العباد، إن ذلك خطأ عظيم»[1].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، فالرواية مرسلة لا حجية فيها، إلاّ على نظرية تصحيح روايات أصحاب الإجماع ولو كانت مراسيل؛ فإن الحسن بن محبوب من أصحاب

(١) الكافي ٥: ٣؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٢ ـ ١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١، ح٨.

الإجماع، فإذا فسّرت جملة تصحيح ما يصحّ عنهم بمعنى صحّة مروياتهم كانت الرواية هنا حجّة، وأما إذا كانت بمعنى أنه مصدّقون غير متّهمين ـ كما هو الأصحّ والمقدار المتيقن ـ فلا يفيد ذلك سوى علوّ كعبهم في الوثاقة والجلالة، لا تصحيح مثل مراسيلهم كما هو واضح، فالحديث ضعيف السند.

ب ـ **وأما من الناحية الدلالية**، فقد أورد على الرواية بوجود تشويش فيها واضطراب، وذلك:

١ ـ ما جاء في بدايتها من كلمة «ومن ذلك»؛ إذ لا يُعلم المشار إليه، وربما يقدّر: أنكم يا بني أمية قمتم بأعمال مخالفة للشرع منها..[1].

وهذه الملاحظة إن قصد منها سقوط مطلع الرواية، فهذا واضح، لكن هذا يحصل أحياناً في الروايات، ربما بسبب التقطيع، وهو ليس اضطراباً، بل المهم في هذه الحال أن يلحظ هل للمقطع المحذوف تأثير على دلالة الباقي، بحيث يمثل قرينة متصلة مفقودة أم لا؟

والذي يبدو أن مدلول الرواية واضح غير مشوّش بحذف الصدر، لهذا فهذا الخلل ـ مع وجوده ـ لا يضرّ بالاستدلال.

٢ ـ تعبير «فضّله الله على جميع الأعمال» يدلّ على تقديم الجهاد حتى على الصلاة، مع أن الصلاة أهمّ[2].

وغاية ما تفيده هذه الملاحظة إيقاع المعارضة بين الروايات الدالّة على أفضل العبادات، لا فرض وضوح تلك الروايات لتقدّم على هذه الرواية، وقد يقال ـ وفيه نظر ـ: إنّه حتى لو تقدّمت تلك الروايات، لا يعني ذلك فساد هذه الرواية، لاحتمال إرادة الأعم الأغلب من «الأعمال»، وهذا موجود في لغة العرب، ولاسيّما مع قيام

(١) محمد مهدي شمس الدين، جهاد الأمة: ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٤ ـ ١٤٥.

شاهد، وهي الروايات الأخرى.

٣ـ جملة: «وإن كان قتل وسبي سير في ذلك بسيرته»، فإن مرجع الضمير في «سيرته» غير معلوم، وهذا يحدث تشوّشاً[1].

وهذه الملاحظة سببها حذف المقطع الأوّل من الحديث، وهذا المقدار من الرواية، حتى لو لم يكن مفهوماً، لا يضرّ بسائر مقاطع الحديث ـ موضع الشاهد ـ لمن قرأها.

٤ـ جملة: «وإنما كانوا (كان) أهل مصر يقاتل من يليه، يعدل بينهم في البعوث»، حيث يعدّ ذلك خطأً في التركيب ناتجاً عن وجود سقط في الكلام، ولعلّ الأصل: «وإنما كان أهل مصر.. يعدل واليهم بينهم»[2].

وهذا المقطع يمكن تفسيره بأنّ أهل كل مصر يقاتل من يليه من الكفار، ويعدل ـ أي الحاكم ـ بينهم في البعوث، فيرجع الفاعل المستتر إلى المقدّر في ضمير «سيرته»، ولعلّه النبي أو بعض الخلفاء الأوائل.

نعم، هذا الحديث فيه بعض الارتباك، وليس سليماً ومستساغاً على المستوى العربي.

والمهم في نقد هذا الحديث ـ دلالةً ـ هو عدم وجود كلام واضح فيه يدل على الجهاد الابتدائي، إلاّ عدة مقاطع قد يُستند إليها هي:

١ـ «لأنه ظهر به الدين، وبه يدفع عن الدين»، حيث إن الظهور هنا بمعنى الغلبة، فيكون ذلك مؤشراً للحديث عن الجهاد الابتدائي.

إلاّ أن هذا المقطع غير ظاهر، فإن الجملة ماضويّة، وجهاد المسلمين عهد النبي ﷺ وفتح مكّة كلّه مما ظهر به الدين واعتزّ، وليس من المعلوم أنه جهاد ابتدائي، كما سوف يأتي بحثه بإذن الله، فغلبة الدين قد تكون بالحرب الدفاعية لا الابتدائية، ولعلّ مراد الحديث مثل فتح مكّة، ويكفي بعض المصاديق فيه نظراً لماضوية الفعل.

---

(١) المصدر نفسه: ١٤٥.

(٢) المصدر نفسه.

٢ ـ «وأوّل ذلك الدعاء إلى طاعة الله من طاعة العباد وإلى عبادة الله من عبادة العباد»، فهذا المقطع شاهد على أنّ الجهاد جهاد دعوة لا دفاع.

وهناك جواب مبنائي ذكره بعضهم، وهو أنّ الابتداء بالدعوة يجري في الجهاد الابتدائي والدفاعي معاً، وليس من خصوصيات الابتدائي، ولا تتقوّم حقيقته به[1]، وهو جواب سيأتي الحديث عنه ـ إن شاء الله تعالى ـ وسيتبيّن أنه وجيه، وبه يردّ على سائر روايات الدعوة[2]، إضافةً إلى أنّ الرواية عقّبت ـ بعد هذا الكلام ـ بالقول: «فمن دعي إلى الجزية فأبى»، وهو ما لا يتناسب مع الدعوة إلى الله وإلى الإسلام، إلا مع تفسير الدعوة بمعناها الشامل الذي يبدأ بالإسلام، فإن حصل الرفض تمّ الانتقال إلى مرحلة طلب الخضوع أو الجزية.

٣ ـ ما جاء آخر الرواية: «فردّ الجهاد على العباد. إن ذلك خطأ عظيم».

حيث قد يستفاد منه طلب الإمام من ذلك الخليفة الأموي إعادة الجهاد، مع أنّ الدولة الأموية لم تكن في حالة دفاع.

وهذا المقطع لعلّه من أوضح المقاطع بعد ملاحظة إجمالية لمتن الرواية، رغم أنّ فيه إجمالاً؛ لأننا لا نعرف من هو الخليفة، ولعلّ أطراف الدولة الإسلامية في عصره كانت تتحرّك ضدّ دولة المسلمين، كما في مثل: الأندلس في بعض الفترات، فلا يكون هناك صراحة في الابتدائي قبل حسم هذا الموضوع التاريخي في عصر الإمام الباقر عليه السلام، وعلى أية حال؛ فبعد الضعف السندي ووجود بعض التشويش في الرواية، وانفتاحها على أكثر من احتمال، لا يصحّ الاستناد إليها لإثبات المطلوب هنا.

الحديث الثالث: خبر أبي حفص الكلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله عز وجل بعث رسوله بالإسلام إلى الناس عشر سنين، فأبوا أن يقبلوا حتى أمره بالقتال، فالخير

---

(١) المصدر نفسه: ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٩، ح١، وباب ١٠، ح١، ٢، وباب ١١، ح١ و..

في السيف، وتحت السيف، والأمر يعود كما بدأ»[١].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، فجهة الضعف فيه أبو حفص الكلبي، فهو مهمل[٢].

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالحديث قريب جداً من الجهاد الابتدائي، فقد شرع بالحديث عن قبول الإسلام، ثم أعقبه بأمر السيف، مما يشير إلى دخالة السيف في الدعوة إلى الإسلام.

إلاّ أن هذا التفسير الدلالي للحديث يواجه ملاحظات:

أولاً: إنّ الرواية تتحدّث عن النبيّ صلى الله عليه وآله، وتمام حروب النبي دفاعيةٌ، ولاسيّما مع أولئك الذين أبوا الإسلام في السنين العشر الأولى، أي قريش ومن يحيط بها، حيث كانت الحرب دفاعيةً معهم، كما سوف نبيّن ذلك بدورنا لاحقاً بعون الله تعالى؛ وعليه فحربه لهم لم تكن لإسلامهم، مما يجعل هناك معارضةً بين هذه الرواية وبين الواقع الخارجي[٣].

ثانياً: إنّ الرواية تفيد تشريع وجوب القتال بعد عشر سنوات من البعثة، وهذا يعني أنّ الجهاد شرّع في مكّة، مع أن الأدلّة متضافرة على أنّ تشريعه كان في العام الثاني للهجرة، أي بعد ما يقرب من تمام أربعة عشر عاماً من البعثة، وهذه جهة ضعف مضموني في الرواية[٤]، وإذا أرجعنا «حتى أمره بالقتال» إلى كونها جملةً مستقلةً، لا ربط لها بعدد السنين، لم يكن هناك معنى لذكر السنوات العشر؛ وعليه فهذا الخبر لا يمكن الاعتماد عليه.

---

(١) الكافي ٥: ٧؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح١٤.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث ٢٢: ١٤١، رقم: ١٤٢١١؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣٦٧.

(٣) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٤) المصدر نفسه: ١٥٦.

الحديث الرابع: خبر فضيل بن عيّاض، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجهاد أسنّة هو أم فريضة؟ فقال: الجهاد على أربعة أوجه، فجهادان فرض، وجهاد سنّة لا تقام إلاّ مع الفرض، وجهاد سنّة، فأمّا أحد الفرضين فمجاهدة الرجل نفسه عن معاصي الله عز وجل، وهو من أعظم الجهاد، ومجاهدة الذين يلونكم من الكفار فرض، وأما الجهاد الذي هو سنّة لا يقام إلاّ مع فرض فإن مجاهدة العدو فرض على جميع الأمّة ولو تركوا الجهاد لأتاهم العذاب، وهذا هو من عذاب الأمّة، وهو سنّة على الإمام وحده أن يأتي العدوّ مع الأمّة فيجاهدهم، وأما الجهاد الذي هو سنّة، فكلّ سنّة أقامها الرجل..»[1].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية فله خمسة مصادر أساسية، في اثنين منها ضعف بالإرسال، وهما كتاب الغايات وتحف العقول، والثلاثة الباقية هي: الكافي؛ والخصال؛ والتهذيب، وهي ضعيفة بعلي بن محمد القاساني المضعّف في بعض الكلمات، ولا أقلّ من عدم إحراز توثيقه[2]، والقاسم بن محمد؛ وهو إما المغموز فيه؛ أو المشترك المردّد حاله[3]، فالخبر ضعيف السند.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية فأقصى ما في الحديث شاهدان، هما:

---

(١) الكافي ٥: ٩ ـ ١٠؛ والخصال: ٢٤٠؛ وتحف العقول: ٢٤٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ١؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٢٦، و١٢: ٢٣١.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٨ ـ ١٦١، ١٨٤ ـ ١٨٨، رقم: ٨٤٤٤ـ٨٤٤٦، ٨٥١١.

(٣) انظر: المصدر نفسه ١٥: ٤٠ ـ ٦٢، رقم: ٩٥٥٣ ـ ٩٥٧٤؛ وقد ذكر السيد الخوئي في سؤال وجّه إليه أنه يصعب التمييز بين الجوهري والإصفهاني؛ لهذا لا يعتمد على الرواية التي فيها القاسم بن محمد، فانظر: صراط النجاة ٢: ٤٥٧.

الشاهد الأوّل: قوله: «ومجاهدة الذين يلونكم من الكفار فرض». وهذا التعبير يقرّب الاستدلال به على الجهاد الابتدائي بعين التقريب الذي ذكر في الآية القريبة منه: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ﴾، وقد أسلفنا هناك عدم الدلالة على الابتدائية وانسجام ذلك مع الجهاد الدفاعي انسجاماً تاماً، فيكون هذا الحديث تبعاً لتلك الآية.

الشاهد الثاني: ما جعل في الحديث جهاد سنّة لا يقام إلاّ مع الفرض، حيث يفهم منه الجهاد الابتدائي بإذن الإمام.

وهذا المقطع لوحظ عليه:

أولاً: إن تعبير «العدو» الوارد فيه يستبطن العدوان؛ لعدم صدق العدو على غير المعتدي، كما تشير إلى ذلك آية الممتحنة الناهية عن قتال من لم يقاتل المسلمين في الدين.

ثانياً: ما المراد من أنّ الجهاد المذكور فرضٌ على الأمّة وسنّة على الإمام؟ ما هو المراد بالسنّة هل الأمر المستحب أو مطلق الأمر المباح؟! وفي الحقيقة، فالحديث يوقفنا على تساؤلين فيه، هما:

التساؤل الأوّل: ما الفرق بين الجهاد الفرض، وهو جهاد الذين يلونكم، وبين الجهاد السنّة المتوقف على الفرض؟ هناك احتمالان:

الاحتمال الأوّل: ما أثاره العلامة شمس الدين من أن يكون المراد من الجهاد الفرض هو جهاد القريب، فيما يكون المراد من الثاني جهاد البعيد[1]، وهذا فرض لا شاهد في الرواية لدى الحديث عن «الجهاد السنّة المتوقف على فرض» عليه أبداً، إلاّ إذا استنتج استنتاجاً من قرينة المقابلة، وحينئذٍ يكون جهاد القريب غير موقوف على إذن الحاكم، على خلاف جهاد البعيد فقد يقال بموقوفيّته، وربما كان الجهادان دفاعيين، وربما كانا ابتدائيين، ولا شاهد في الرواية على أيّ من ذلك، تماماً كما هو احتمال كون أحدهما دفاعياً، والآخر ابتدائياً.

---

(١) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٧٤.

الاحتمال الثاني: أن يراد بجهاد الفرض الجهاد الدفاعي؛ لذا لم يُشرط بذكر الحاكم، على خلاف الجهاد السنّة المتقوّم بالفرض فهو الابتدائي، وهذا التفسير ربما ينسجم مع الفتوى المشهورة للفقهاء أيضاً.

وهذا الاحتمال وارد، إلاّ أنّ المشكلة هي أن الرواية لا إشارة فيها إلى خصوصية الدفاعية والابتدائية، فكيف نتمكّن من استظهار هاتين الخصوصيتين دون شاهد أو قرينة؟! أضف إلى ذلك أن افتراض الجهاد السنّة متقوّماً بالفرض معناه وجوب الجهاد الابتدائي على الأمّة دون الحاكم، وهذا أبعد عن فتوى المشهور.

التساؤل الثاني: كيف ربطت السنّة بالفرض في الرواية؟

أشكل العلامة شمس الدين بأنه إذا تقوّم جهاد الأمّة ـ وهو جهاد فرض ـ بجهاد الحاكم وهو جهاد سنّة، وفسّرنا السنّة بالمستحّب أو المباح، سقط وجوب هذا الجهاد على الأمّة، فإذا كان هذا الجهاد ابتدائياً فمعنى ذلك عدم وجوبه، من هنا يرى شمس الدين أنه لا يُعقل تقييد الجهاد الفرض بأمرٍ مستحب، بعيداً عن الاحتمالين المتقدّمين[1].

لكنّ هذا الكلام غير وجيه؛ وذلك أنّ الرواية لم تقيّد فرض الأمّة بسنّة الإمام، بل عكست الأمر، فقيدّت سنّة الإمام بفرض الأمّة، ومن ثَمّ فالفرض ثابت على الأمّة جميعها تحرّك الإمام أم لم يتحرّك، غايته أنه إذا أراد التحرّك لا مجال لديه سوى بتحرّك الأمّة، فالإيراد على الرواية بذلك في غير محلّه.

والذي نفهمه من الرواية أنّه لا دليل على وجود جهادين فرض فيها، بل جهاد واحد، غايته هذا الجهاد واجب على الأمّة، وهو الجهاد الثاني، وربما كان عينه الجهاد الثالث الفرض على الأمّة، غايته أن الجهاد الثاني كانت تنظر الرواية فيه إلى الأمّة لذا اعتبرته واجباً، أما الثالث فكانت تنظر فيه إلى الحاكم فاعتبرته سنّة، ولا دليل على

---

(١) المصدر نفسه.

مغايرة الجهاد الثاني مع الجهاد الفرض المأخوذ عند الحديث عن الجهاد الثالث، ومعه يمكن أن يكون هذا الجهاد هو الدفاعي، ولا شاهد في الرواية على خصوصية الجهادين المفروضين، ولا أقلّ من الإجمال المانع عن الاستدلال.

أما كيف لا يجب الجهاد على الحاكم مع وجوبه على الأمّة، فهذا شيء غير ظاهر تفسيره من الرواية، مما يضع عليها علامة استفهام، بل المثير في الرواية أن السؤال الوارد فيها من جانب فضيل بن عيّاض هو عن أن الجهاد سنّة أم فريضة؟ وهل يمكن لمسلم في عصر الإمام الصادق أن يسأل هذا السؤال وجوابه من واضحات الشرع، من هنا، ونظراً لما ثبت رجالياً من أنّ ابن عياض سنّي المذهب، نحتمل أن يكون المراد بالفرض هنا ما جاء في بعض الأوساط السنية والشيعية، من أن الفرض ما جاء في القرآن، والسنّة هي الواجبات التي شرّعها الرسول، ولعلّ شاهد ذلك تقارب تعبير الجهاد الثاني مع الآية القرآنية، والاستناد في الجهاد الرابع السنّة إلى خبر عن رسول الله، وهذا قد يعني أنّ الجهاد الابتدائي لم يقم عليه دليل قرآني بنصّ هذه الرواية.

وعلى أية حال فليس في الحديث شاهد واضح على الابتدائية، فضلاً عما ذكره شمس الدين من أن جعل ترك الجهاد على الأمّة موجب لعذابها المنصرف إلى الدنيوي يساعد على الدفاعية لا الابتدائية، فالاستدلال بالحديث غير واضح.

الحديث الخامس: حديث الأسياف، وهو خبر حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ طويل ـ قال: «سأل رجلٌ أبي عليه السلام عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام وكان السائل من محبينا، فقال له أبو جعفر عليه السلام: بعث الله محمداً صلى الله عليه وآله بخمسة أسياف: ثلاثة منها شاهرة، فلا تغمد حتى تضع الحرب أوزارها، ولن تضع الحرب أوزارها حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت من مغربها أمن الناس كلّهم في ذلك اليوم.. فأمّا السيوف الثلاثة المشهورة (الشاهرة)؛ فسيف على مشركي العرب، قال الله عز وجل: ﴿فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ..﴾، فهؤلاء لا يُقبل منهم إلاّ القتل أو الدخول في الإسلام..؛ والسيف الثاني على أهل الذمة، قال الله تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ

حُسْناً﴾ (البقرة: ٨٣)، نزلت هذه الآية في أهل الذمة، ثم نسخها قوله عز وجل: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ..﴾ (التوبة: ٢٩)، فمن كان منهم في دار الإسلام فلم يقبل منهم إلاّ الجزية أو القتل..؛ ومن كان منهم في دار الحرب.. ولم يقبل منهم إلاّ الدخول في دار الإسلام أو الجزية أو القتل، والسيف الثالث سيفٌ على مشركي العجم ـ يعني: الترك والديلم والخزر ـ.. فهؤلاء لن يقبل منهم إلاّ القتل أو الدخول في الإسلام..»[1]، ثم يشرح باقي السيوف وأحدها مشرّع ضدّ البغاة، والأخير سيف القصاص.

وهذا الحديث من أوضح الأحاديث الشيعية الدالّة على حكم الجهاد الابتدائي وتشريعه في الإسلام، وبقائه واستمراره إلى يوم القيامة.

والبحث في هذا الحديث يقع تارةً من حيث السند؛ وأخرى من حيث المتن.

أ ـ أما من الناحية السندية فقد ورد مرسلاً في تحف العقول وتفسير العياشي، وفي باقي المصادر ورد مسنداً بأسانيد ترجع جميعها إلى القاسم بن محمد، وهو اسم مشترك ـ بدواً ـ بين عشرين شخصاً، إلاّ أنه بعد تحليل الراوي والمروي عنه، لاحظنا أنّ الذي روى عنه علي بن محمد القاساني وإبراهيم بن هاشم، الواردين في سند هذه الرواية، مردّدٌ بين اثنين، هما: القاسم بن محمد الإصفهاني القمي، والقاسم بن محمد الجوهري، بل إن سعد بن عبد الله الذي روى هذه الرواية عن القاسم بن محمد لم نجد له رواية عن القاسم بن محمد الجوهري، مما يقوّي احتمال أن يكون المراد بالقاسم بن محمد هنا هو الإصفهاني، ولا أقلّ من التردّد.

أما القاسم بن محمد الإصفهاني القمّي فضعّفه النجاشي، وقال عنه: لم يكن بالمرضي،

---

(١) الكافي ٥: ١٠ ـ ١٢؛ والخصال: ٢٧٤ ـ ٢٧٦؛ وتحف العقول: ٢٨٨ ـ ٢٩٠؛ وتهذيب الأحكام: ٤: ١١٤ ـ ١١٦، و٦: ١٣٦ ـ ١٣٧؛ والعياشي ١: ٤٨، ٣٢٤ ـ ٣٢٥، ٣٨٥، و٢: ٧٧، ٨٥؛ وتفسير القمي ٢: ٣٢٠ ـ ٣٢١؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٥ ـ ٢٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب ٥، ح٢.

كما ضعّفه ابن داوود والغضائري، ولم يرد توثيق له، ولم يرد في أسانيد مثل: كامل الزيارة، وتفسير القمي، و...، فيكون ضعيفاً. وأما القاسم بن محمد الجوهري فوثق على أساس كثرة روايته، ورواية الأجلاء عنه، ورواية بعض الثلاثة عنه، كابن أبي عمير، وتوثيق ابن داوود له، ووروده في أسانيد كامل الزيارة[1].

ولو سلّمنا بصحّة هذه الأسس الرجالية ـ والمفترض على الرأي الأخير للسيد الخوئي عدم توثيقه ـ يقع الاشتراك؛ فإذا لم نقل بأن الأرجح في هذه الرواية أن يكون الإصفهاني المضعّف؛ لأنه روى عنه هنا سعد بن عبد الله، ولم يعثر على رواية له عن الجوهري، فتكون الرواية ضعيفة، فلا أقلّ من التردّد الشديد، مع عدم إمكان التمييز؛ ممّا يسقط الرواية أيضاً عن الاعتبار.

قد يقال: إن الرواية واردة في تفسير القمي فيكون القاسم بن محمد ـ أياً يكن ـ ثقةً على نظرية توثيق رجال تفسير القمي.

ويجاب عنه: بأنّ هذا يتم لولا تضعيف النجاشي للإصفهاني، فيتعارض تضعيفه مع توثيق القمي ـ على تقدير صحّة نظرية توثيق القمي، وليس من المشايخ المباشرين ـ فيتساقطان في الحدّ الأدنى، فيعود مجهولاً، فيتردّد السند بين مجهول وموثق، فيسقط عن الاعتبار أيضاً.

وعلى أيّة حال فقد ورد في بعض الطرق أيضاً علي بن محمد القاساني المجهول، فلا يُستند إلى هذه الرواية، وتعدّد طرقها لا يصيرّها متواترة، لرجوعها بأكملها إلى القاسم بن محمد، عن سليمان بن داوود المنقري، عن حفص، فالخبر آحادي جزماً، ضعيف سنداً.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فقد استشكل فيها من جهات، والمهم منها هو:

الجهة الأولى: إن مشركي العرب هم المشركون الخاضعون للدولة الإسلامية، لا

---

(١) راجع: معجم رجال الحديث ١٥: ٤٠ ـ ٦٢، رقم: ٩٥٥٣ ـ ٩٥٧٤.

مطلقاً، ولا أقلّ من احتمال ذلك[١].

وهذا الكلام غير واضح:

أ ـ فإن المقطع الذي تحدّث عن مشركي العرب مطلق لا إلماح فيه لمسألة المواطنية وعدمها.

ب ـ فضلاً عن أنّ الرواية نفسها قد استشهدت لتأييد فكرتها بالآية الكريمة، وهي ـ أي الآية ـ تتحدّث عن المشركين وحكمهم مطلقاً، ولو لم يكونوا خاضعين لسلطان الدولة الإسلامية.

ج ـ على أنّ الحديث فيها عن سبي ذراريهم وما شابه ذلك واضحٌ ـ نسبياً ـ في حالة الجهاد مع غير المواطن في الدولة الإسلامية.

الجهة الثانية: إنّ الرواية ادّعت نسخ آية: ﴿**وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً**﴾ بآية الجزية، وهذا واضح البطلان؛ لعدم ثبوت النسخ في القرآن الكريم، والجمع العرفي بين الآيتين ممكن، مما يشهد على خروج الحديث مخرج التقية[٢].

وهذا الكلام غير واضحٍ أيضاً؛ فإنّه إذا ثبت الحديث ـ دلالةً وسنداً ـ في حدّ نفسه، يكون بعينه دليلاً على النسخ، وعدم ثبوت النسخ في القرآن لا يعني ثبوت عدمه، وإمكان الجمع لا ينافي النسخ على تقديره بعد أن دلّ عليه الدليل، إلاّ إذا كان تبنّينا نظرية عدم ثبوت نسخ القرآن بالقرآن بتوسّط خبر آحادي؛ فيكون هو المرجع في الإشكال لا ما ذكر هنا.

الجهة الثالثة: إن حصر الرواية مشركي العجم بالترك والديلم والخزر يجعلها أخصّ من المدّعى؛ لعدم كون هذه الطوائف الثلاث هي تمام المشركين في العالم، ولا يمكن حمل ذكر هذه الطوائف على المثالية لظهور الصيغة في التفسير[٣].

---

(١) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٢) المصدر نفسه: ١٧٩.

(٣) المصدر نفسه: ١٧٩ ـ ١٨٠.

وهذا الكلام مناقش فيه؛ وذلك:

أولاً: إن تفسير مشركي العجم بهذه الطوائف لا يُعلم صدوره عن الإمام، فإنه لو كان هو المفسّر لقال: أعني، والموجود في الرواية كلمة: «يعني»، مما يقوّي احتمال أنّ أحد الرواة أو أحد المحمّدين الثلاثة هو الذي فسّر كلمة مشركي العجم، واستعمال «يعني» مكان «أعني» خطأ شاع مؤخراً[1]، اللهم إلاّ إذا استخدمت تقديرات غير عرفية.

ثانياً: حتى لو سلّمنا كون هذا التفسير من الإمام فأقصى ما فيه وقوع المعارضة بينه وبين ما دلّ على قتال سائر مشركي العجم، ولابد من حلّها، ومع وجود دليل آخر على التعميم يقوى احتمال المثالية، وتركيبة النصّ ليست ـ لو قام شاهدٌ خارجي ـ بالمستعصية على التمثيل.

الجهة الرابعة: إنّ الرواية فصلت بين مشركي العرب ومشركي العجم، مع أنّ حكمهما واحد، وهذا ما يشهد على وضع الحديث واضطرابه المسقط له عن صلاحية الدليلية، كما أنّ من علامات ضعفه نقل كلام لعمّار بن ياسر فيه ليس له ضرورة، ووجود ما ليس له لزوم.

وهذه الملاحظة واردة من حيث إننا لم نفهم وجه الفصل، لكنّ هذا لا يجعل ذلك من علامات الوضع في الرواية، ونقل كلام عمّار ليس فيه من ضرر، كما أن وجود كلمة أو كلمتين لا ربط لهما بالموضوع لا يضرّ، فلا ينبغي تصوّر الإمامعليه السلام وكأنه يبخل بالكلام، فالإنصاف أن مثل هذه الشواهد لوحدها لا تهزّ الاستدلال بالرواية.

فالصحيح أن الرواية تامة الدلالة على المطلوب هنا، غير أنّها ضعيفة السند، فلا يُعتمد عليها.

الحديث السادس: خبر أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه، قال: «قال عليّعليه السلام:

---

(١) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٧٩، الهامش ١.

القتال قتالان: قتال أهل الشرك، لا ينفر عنهم حتى يسلموا أو يؤتوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون؛ وقتال لأهل الزيغ، لا ينفر عنهم حتى يفيئوا إلى أمر الله أو يقتلوا»، ونحو هذا الخبر خبر آخر لأبي البختري، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، قال: «القتل قتلان: قتل كفارة، وقتل درجة، والقتال قتالان: قتال الفئة الكافرة حتى يسلموا، وقتال الفئة الباغية حتى يفيئوا»[1]. والذي يبدو وحدة الروايتين؛ نظراً لمدى الاشتراك في السند، والتقارب في المضمون، ولاسيّما أنهما أيضاً رويا عن جعفر عن أبيه، نعم، هذا الحديث وردت زيادة في أوّله، فيما كان ذاك أكثر تفصيلاً، مع إضافة الجزية عليه، وعلى أية حال فوحدة الخبرين نراها أمراً محتملاً. هذا وقد ورد نحو هذا الخبر في مصادر أهل السنّة مروياً عن أبي أمامة، عن رسول الله صلى الله عليه وآله[2].

وهذا الخبر:

أ ـ أما من الناحية السندية فهو ضعيف في الطرق الشيعية، لا أقلّ بضعف أبي البختري الكذاب، وأما في طرق أهل السنّة فهو ضعيف بجهالة بكار بن تميم[3].

ب ـ وأما من الناحية الدلالية فقد نوقش بأنه لا يوضح لنا منشأ القتال وسنخ الجهاد؛ لأنه مسوقٌ لبيان أصل تشريع الجهاد، علاوةً على أنه خلاف ما أجمع عليه من عدم أخذ الجزية من أهل الشرك.

وهذا الكلام غير واضح، أي أن الحديث ليس في مقام بيان أصل تشريع الجهاد

---

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١١٤، و٦: ١٤٤؛ والحميري، قرب الإسناد: ١٣٢؛ والصدوق، الخصال: ٦٠؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٨ ـ ٢٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ٣، ٥.

(٢) تاريخ مدينة دمشق ١٠: ٢٤٥؛ والدر المنثور ٣: ٢٢٨؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب٥، ح ٣؛ وكنز العمال ٤: ٤٣٧.

(٣) انظر: الجرح والتعديل ٢: ٣٦٢، ٤٠٨؛ وميزان الاعتدال ١: ٣٤٠؛ ولسان الميزان ٢: ٢٨؛ ومجمع الزوائد ١: ١٢٠، ١٢١، و٢: ٦، و٣: ١٧٩؛ وكنز العمال ٤: ٤٣٧؛ والمناوي، فيض القدير ٥: ٥٠٤، علماً أنّ هذا الرجل مهمل جداً في مصادر الرجال الشيعية.

فحسب، بل في مقام بيان أنواعه، وقد وضع عنوان أهل الشرك، دون قيد الاعتداء، أو جعل المنتهى هو الإسلام أو الجزية، وهذا كلام واضح في المطلوب، وأما أخذ الجزية من أهل الشرك فهذا كلام صحيح نقضيّ على بعض النظريات المشهورة، لابد من حلّه من قبلهم على مستوى الجمع بين النصوص، وإن كان هناك نظرية ترى أن الجزية نظام يسري على غير أهل الكتاب، فعلى هذه النظرية لا مشكلة في الرواية دلالةً، علماً أنّ الرواية الثانية لأبي البختري ليس فيها إشارة للجزية. نعم، يبقى أنّ الرواية ظاهرها التفصيل الدال على الحصر، وأنّه لا قتال ثالث، مما يعني أنّ أهل الكتاب قد استبطنوا في التعبير بـ «أهل الشرك»، وإلا كان التفصيل ناقصاً. وعلى أية حال فالمشكلة الرئيسة في الرواية سندية فقط.

الحديث السابع: خبر أبي هريرة في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، قال: «خير الناس للناس، تأتون بهم في السلاسل في أعناقهم حتى يدخلوا في الإسلام»[1]، وفي صيغة أخرى للحديث عينه: «نحن خير الناس للناس؛ نجيء بهم الأغلال في أعنقاهم فندخلهم في الإسلام»[2]، ونسب المضمون أيضاً إلى مجاهد والحسن وعكرمة[3].

فهذه الرواية تجعل خيريّة الأمة الإسلامية لغيرها من الأمم في إكراهها الناس على الإسلام، وقد تأوّل بعضٌ بأنّ المراد بالسلاسل هنا هو الجذب إلى الحق من الله تعالى، لكنّه خلاف الظاهر[4].

والإشكاليّة التي يواجهها هذا الخبر في تمام مصادره وصيغه أنّه غير منسوب إلى

---

(١) صحيح البخاري ٥: ١٧٠؛ والسيوطي، الدر المنثور ٢: ٦٤.

(٢) النسائي، السنن الكبرى ٦: ٣١٣؛ وقريب من الصيغتين ما جاء في الاستيعاب ١: ١١؛ وجامع البيان ٤: ٦٠؛ والنحاس، معاني القرآن ١: ٤٥٩؛ وتفسير الثعلبي ٣: ١٢٧؛ وتفسير البغوي ١: ٣٤١.

(٣) ابن عبد البر، الاستيعاب ١: ١٠؛ وتفسير الثعلبي ٣: ١٢٧؛ وتفسير البغوي ١: ٣٤١.

(٤) انظر: ابن حجر، فتح الباري ٦: ١٠١.

النبي ﷺ، وإنّما هو موقوف على أبي هريرة وأمثاله من الصحابة والتابعين، فلعلّه اجتهادٌ منه، فلا نحتجّ بمثل هذه الأحاديث.

الحديث الثامن: خبر العباس بن سهل بن سعد الساعدي، عن أبيه، قال: كنت مع النبي بالخندق فأخذ الكرزين، فحفر به، فصادف حجراً، فضحك، قيل: ما يضحكك يا رسول الله؟ قال: «ضحكت من ناس يؤتى بهم من قبل المشرق في النكول يساقون إلى الجنّة»[1]، وقريب منه في خبر أبي الطفيل، وأبي أمامة وأنّهم يساقون بالسلاسل إلى الجنّة[2]، وفي بعض صيغه أنهم قوم من الفرس يسبيهم المهاجرون فيدخلونهم في الإسلام كرهاً[3].

يستفاد من هذا الخبر أنّ النبي كان مستبشراً بإسلام قوم من أهل المشرق أو الفرس، وأنّهم يدخلون الجنّة مقادين بالسلاسل؛ لأنّهم أكرهوا على الإسلام، وإذا طبّقنا هذا الأمر سنجد ذلك في الفتوحات الإسلامية في الشرق وبلاد فارس، وهذا إمضاء للفتوحات التي انطلقت بقصد السيطرة على العالم، بل الرواية صريحة في الإسلام عن كره.

وبصرف النظر عن سند الرواية الذي يمكن مناقشته من بعض الجهات، وإن تمّ على بعض النظريات الرجالية عند أهل السنّة دون الشيعة، إلا أنّنا لا نثق بهذا الخبر؛ ونرى فيه رائحة الجعل؛ فما معنى أن يساقوا مكبّلين بالسلاسل إلى الجنّة؟! وفي ظنّي إنّ الراوي أراد أن يشبّه حالتهم في الآخرة بحالتهم في الدنيا، فصوّرهم يدخلون الجنّة

---

(١) انظر: مسند ابن حنبل ٥: ٣٣٨؛ وكنز العمال ٤: ٢٩٩، و١٠: ٤٤٩ ـ ٤٥٠؛ والمقريزي، إمتاع الأسماع ١: ٢٢٨، و١٣: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٢) مجمع الزوائد ٥: ٣٣٣؛ وأمالي المحاملي: ٤٢٢؛ والمعجم الكبير ٨: ٢٨٣؛ والجامع الصغير ٢: ١٢٣ ـ ١٢٤، ١٤٩؛ وكنز العمال ٤: ٢٩٩ ـ ٣٠٠، ٣١٤، ٥٤٨، و١٢: ٩٣؛ وفيض القدير ٤: ٣٣٣ ـ ٣٣٤، ٤٠٣.

(٣) فتح الباري ٦: ١٠١؛ وانظر مصادره الأخرى التي أشرنا إليها.

كرهاً كما دخلوا في الإسلام كرهاً، ولست أدري لماذا وضع الحديد في أيديهم بعد إسلامهم؟! يضاف إلى ذلك أنّه يستشمّ من هذا الحديث رائحة الطعن القومي، ومثل هذه الأحاديث، ولاسيّما مع عدم ورودها في الصحيحين وفي الكتب الأربعة، لا يحصل وثوق بصدورها، فهي تعارض الصورة التي يقدّمها القرآن عن دخول أهل الجنّة للجنّة، في الترحيب بهم وفتح الأبواب لهم، كما ورد في أواخر سورة الزمر وغيرها، لا إدخالهم إليها بطريقة مذلّة، مع أنّ الإسلام يجبّ ما قبله، ويمحي بالتوبة ما سبقه، ولماذا لا يدخل الذين يطيعون الله بحدّ القانون وقوّة النظام العقابي وهم مكبلين بالحديد أيضاً؟! على أنّ هذا الخبر يعارض عدم إكراه أهل الكتاب على الإسلام، والاكتفاء منهم بقبول الجزية، بعد دخول المجوس في عنوان أهل الكتاب، كما أنّه لابد من البحث في أنّه هل أكره الفرس على الإسلام إكراهاً أم دخلوه طوعاً، وإنّما حوربوا فدخل المسلمون أراضيهم كرهاً، لا أنّهم أسلموهم عن كره؟

والخلاصة: إنّني لا أرى هذا الحديث سوى مخالفاً لروح القرآن والتاريخ والمنطق السليم. اللهم إلا إذا حمل على ضروب من المجاز باعتبار ما كانوا عليه في الدنيا!!

نصوص الدعوة إلى الإسلام قبل القتال وارتباطها بالجهاد الابتدائي

الحديث في مسألة الدعوة إلى الإسلام قبل القتال تارةً يدور حول أصل الموضوع من حيث حكمه الشرعي، وربط ذلك بمسألة الجهاد الابتدائي؛ وأخرى حول جملة من الأحكام المتصلة بهذه الدعوة على تقدير وجوبها أو استحبابها، مثل: وجوب رعاية دعوة كل مقاتل من الكفار، أو الاكتفاء بدعوة القادة وما شابه ذلك.. فهناك عدّة جوانب لهذا البحث درسناها بالتفصيل في موضعها، لكن ما يهمنا هنا هو أنّه إذا تمّ الدليل على وجوب أو استحباب الدعوة إلى الإسلام قبل القتال ألا يكون ذلك بنفسه دليلاً على فكرة الجهاد الابتدائي؟

لعلّ الذي يبدو من كلمات فقهاء المسلمين أنّ الدعوة إلى الإسلام قبل الجهاد:

أ ـ واجبة بالوجوب المطلق، كما نسب إلى الزيدية والمالكية.

ب ـ غير واجبة إطلاقاً.

ج ـ واجبة على تقدير عدم المعرفة المسبقة بالإسلام، ومستحبّة على تقدير وصول دعوة الإسلام مسبقاً إلى مسامع الطرف الآخر، وقد قيل: إنّ هذا هو المشهور بين الإمامية والإباضية[١]، وهو ما نسب إلى مالك بن أنس.

والذي يظهر من بعض كلمات الفقهاء أن الوجوب هنا وجوب شرطي، بمعنى عدم جواز القتال قبل دعوة الكفار إلى الإسلام، فتعبير ابن حمزة في الوسيلة ـ مثلاً ـ دالّ بوضوح على ذلك، حيث يقول: «وإذا قوتلوا، لم يُبدأوا بالقتال إلاّ بعد أن يُدعَوا إلى الإسلام.. فإن أبوا.. حلّ قتالهم»[٢]، وهكذا عبارة المحقق الحلي؛ حيث يقول: «ولا يُبدأون إلاّ بعد الدعوة إلى محاسن الإسلام»[٣]، ونحو ذلك كلمات آخرين[٤]؛ ومعنى ذلك أنّ القتال لا يجوز إلاّ عقب الدعوة، لا أن الدعوة وجوب مستقل ظرفه ما قبل الحرب مع الكافرين، من هنا تتصل بأصل شرعية الجهاد الابتدائي ومفهومه؛ إذ قد يقال حينئذٍ: إن نفس جعل الوجوب هنا شرطياً ـ بمعنى عدم جواز القتال إلاّ بعد الدعوة ـ شاهد على أنّ هذا القتال إنما هو قتال دعوة، لا قتال صدّ عدوان، إذ لو كان للدفاع وصدّ العدوان، لما كان معنى للدعوة إلى الإسلام قبله، بل كان المنطقي حينئذٍ الدعوة إلى الهدنة والتفاهم وما شاكل ذلك، فمسألة الدعوة هذه وربطها الشرطي بقضية الجهاد شاهد مؤكّد على شرعية جهاد الدعوة في الفقه الإسلامي.

من هنا يتجه السؤال التالي: هل القول بالدعوة قبل الجهاد ـ وجوباً أو استحباباً ـ يدلّ على أنّ الجهاد في الإسلام ابتدائي أم لا؟

---

(١) انظر هذا التقسيم عند فضل الله، الجهاد: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٢) ابن حمزة، الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٣) الحلي، شرائع الإسلام ١: ٢٣٥.

(٤) انظر: الطوسي، الرسائل العشر: ٢٤٢؛ والعلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية ٢: ١٣٧؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤٣ ـ ٤٤، و..

المأنوس في الأذهان الفقهية ذلك، على أساس أنه ما دام الجيش الإسلامي يركّز على مفهوم دخولهم في الإسلام، فمعنى ذلك وجود ارتباط بين الإسلام والجهاد، ولا نفهم هذا الارتباط إلا في سياق وجود فكرة الجهاد الابتدائي.

إلا أنّ ذلك لا دليل عليه؛ فالنصوص التي دلّت على مسألة الدعوة قبل الجهاد لا إشارة فيها إلى الجهاد الابتدائي، ومعنى ذلك أنه من الممكن أن يكون هذا الجهاد دفاعياً، فهل يتصوّر في الجهاد الدفاعي تبنّي مسألة الدعوة؟

يرى فريق أنه لا معنى للدعوة في ظلّ حروب دفاعية، فهذا ضرب من الخيال[1]، ولهذا وجدنا في كلمات الفقهاء حديثاً عن أن الدعوة هنا إنّما هي للإمام أو من نصبه، ولم يشيروا إلى حالة الحرب الدفاعية، وقد بحثنا في موضعه أنهم يعتقدون أن شرطية الإمام تكون في الجهاد الابتدائي لا الدفاعي، مما يؤكد أنهم يرون الدعوة في ظلّ الجهاد الابتدائي.

إلا أننا نعتقد أن هذا الأمر غير صحيح، وفاقاً للشيخ محمد مهدي شمس الدين[2]، والذي يبدي هذا الأمر هو المفهوم السياسي لفكرة الدفاع، فإنّ الدفاع لما تصوّروه فعلياً آنياً لم يستطيعوا أن يهضموا الدعوة إلى الإسلام والعدو قد بدأ بالحرب، لكنّ الحروب الحالية والسابقة لا تكون كلّها فجائيةً، ففي حروب المسلمين تمرّ فترة حتى يلتقي الجيشان، ثم لتبدأ الحرب، فحتى لو فرضت الحرب دفاعية، كما سوف يأتي بحثه حول طبيعة حروب النبي صلى الله عليه وآله، يمكن تصوّر دعوتهم للإسلام، بمعنى أننا سنردّ اعتداءكم بتوجيه ضربة إليكم، وهنا نستغل الظرف لدعوتهم إلى الإسلام في هذا الظرف علّ ذلك يترك أثره، ودعوتهم إليه معناها تلقائياً تخلّيهم عن الاعتداء على المسلمين، فيكون المسلمون بذلك قد كسبوا الطرف الآخر دون حرب، أو على الأقل كسبوا بعض الجند منهم، وهو خير من قتلهم، كما هو

---

(١) انظر على سبيل المثال: محمد الرحموني، الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة: ٥٣.

(٢) شمس الدين، جهاد الأمة: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

واضح؛ وبناءً عليه ففكرة الدعوة مفهومة جداً حتى في سياق الجهاد الدفاعي عادةً، فلا تكون دليلاً على ابتدائية الجهاد في الشريعة الإسلامية.

نعم، في بعض صور الجهاد الدفاعي لا معنى للدعوة، كما لو شرعت الحرب فجأة وبدأ العدو بالهجوم عملياً، تماماً كما في بعض صور الجهاد الابتدائي حيث تتطلّب مصالح الجهاد الغارة والمباغتة[١].

هذا كلّه على تقدير تمامية الدليل على أصل وجوب أو استحباب الدعوة إلى الإسلام قبل القتال، وقد بحثنا ذلك في محلّه، وتبيّن أنّ مجال المناقشة فيه ـ على بناءاتنا ـ وارد جداً.

ب . النصوص العامّة في السنّة الشريفة، وتكوين مقولة الجهاد الدعوي

يقصد بهذا النوع من النصوص مجموعة من الأحاديث التي يستفاد من إطلاقها الترغيب أو الحث أو التجويز للجهاد مطلقاً، بما يشمل الجهاد الابتدائي، وأهم هذه الأخبار ما يلي:

الخبر الأوّل: خبر السكوني (وغيره)، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «فوق كلّ ذي برّ برٌّ حتى يقتل (الرجل) في سبيل الله، فإذا قتل في سبيل الله فليس فوقه برّ، وفوق كلّ ذي عقوقٍ عقوق حتى يقتل أحد والديه، فإذا قتل أحد والديه، فليس فوقه عقوق»[٢].

وهذا الخبر:

---

(١) انظر: محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٧٨٥ ـ ٧٨٦.

(٢) وردت ـ مع اختلافات طفيفة في محل الشاهد ـ في: الكافي ٢: ٣٤٨ ـ ٣٤٩، و٥: ٥٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٢؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٤٣؛ والخصال: ٩؛ وروضة الواعظين: ٣٦٣، ٣٦٦؛ وعوالي اللئالي ١: ٢٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٦ ـ ١٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح٢١، وج٢١: ٥٠١.

أ ـ **أما من الناحية السندية**، فله طرق عدّة، بعضها ضعيف بالإرسال، مثل: ما جاء في دعائم الإسلام وروضة الواعظين، وبعضها الآخر ـ أي الخصال والتهذيب ـ ضعيف بجهالة محمد بن سعيد بن غزوان[١]، وبعضها ـ أي الكافي ـ ضعيف بالنوفلي المجهول على التحقيق، نعم، ربما أمكن تصحيح سند ابن أبي جمهور الأحسائي.

ب ـ **وأما من الناحية الدلالية**، فهو يتحدّث عن فضل القتال والقتل في سبيل الله، دون إشارة إلى نوعية هذا الجهاد أو حتى في مقام بيانه، فيكون أجنبياً تماماً عن موضوع بحثنا، فهذه الحيثية التي يتكلّم عنها لا تضعه في مقام الإطلاق من ناحية أنواع الجهاد.

الخبر الثاني: خبر عمر بن أبان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الخير كلّه في السيف، وتحت ظلّ السيف، ولا يقيم الناس إلاّ السيف، والسيوف مقاليد الجنّة والنار»[٢]، وقريب منه خبر معمر (الظاهر أنه ابن يحيى العجلي)، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الخير كلّه في السيف، وتحت السيف، وفي ظلّ السيف، قال: وسمعته يقول: إنّ الخير كلّ الخير معقود في نواصي الخيل إلى يوم القيامة»[٣]، وفي بعض المصادر السنيّة وردت الجملة التالية عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «الخير معقود في نواصي الخيل إلى يوم القيامة، الأجر والغنم (المغنم)»[٤].

---

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١٧: ١٢٠ ـ ١٢٢، رقم: ١٠٨٦٣، ولم أجد له ذكراً في مصادر الجرح والتعديل السنيّة؛ نعم في التهذيب ورد: «محمد بن سعيد، عن غزوان»، وهو تصحيف أو اشتباه، ولو كان صحيحاً فهو أيضاً مهمل.

(٢) الكافي ٥: ٢، ٨؛ وأمالي الصدوق: ٦٧٤؛ وثواب الأعمال: ١٩٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٢؛ وروضة الواعظين: ٣٦٢؛ ومشكاة الأنوار: ٢٦٩؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح١.

(٣) الكافي ٥: ٨ ـ ٩، ٤٨؛ ووسائل الشيعة ١١: ٤٦٧، و١٥: ١٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١، ح١٨.

(٤) سنن الترمذي ٣: ١١٩؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٢٩؛ ومصنّف ابن أبي شيبة ٧: ٧٠٤ ـ ٧٠٥؛ وابن سلمة، شرح معاني الآثار ٣: ٢٧٤؛ والطبراني، المعجم الكبير ٢: ٣٣٨، و١٧: ١٥٥.

وهذا الحديث:

أ ـ **أما من الناحية السندية**، فله عدّة أسانيد لا أقلّ بصحّة واحد منها، وهو سند الكليني، وبعد تجاوز بعض العقبات في تمييز المشتركات يمكن تصحيح أكثر من ذلك.

ب ـ **وأما من الناحية الدلالية**، فالحديث واسع شامل لمطلق استخدام القوّة، كما يذكر الشيخ المنتظري[١]، ولا يختصّ بالجهاد، ويشهد على ذلك ـ كما أشار العلامة شمس الدين[٢] ـ تعبير: ولا يقيم الناس إلاّ السيف، حيث ظهوره في ضبط أمور الناس، لا في الجهاد مع العدو، فليس في مقام البيان من حيث الجهاد وأنواعه، فلا يُستند إليه في بحثنا، كما أنّ دخول الغنيمة على الحديث ـ في بعض مصادره ـ لا يغيّر من واقع الأمر شيئاً، لما قلناه وسنقوله من أن هذا المفهوم يصدق في الجهادين: الابتدائي والدفاعي، علماً أنّنا لم نفهم كيف تكون الخيرات معقودة في نواصي الخيول من الغنائم وغيرها إلى يوم القيامة، مع أنّ زمانها قد انتهى اليوم قبل يوم القيامة؟ إلا إذا قيل: إنّها ستعود أداةً للحرب، والفاصل الزمني الذي تكون قد غابت فيه سيكون قليلاً بحيث يصدق مثل هذا التعبير في حقّها، أو يكون المراد بيان المثال.

الخبر الثالث: خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «للجنّة باب يقال له: باب المجاهدين، يمضون إليه فإذا هو مفتوح، وهم متقلّدون بسيوفهم، والجمع في الموقف والملائكة ترحّب بهم، ثم قال: فمن ترك الجهاد ألبسه الله ذلاً وفقراً في معيشته، ومحقاً في دينه، إن الله أغنى (أعزّ) أمتي بسنابك خيلها ومراكز رماحها»[٣].

وهذا الحديث:

---

(١) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٣١.

(٣) الكافي ٥: ٢؛ وأمالي الصدوق: ٦٧٣؛ وثواب الأعمال: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٣؛ وروضة الواعظين: ٣٦٢؛ وعوالي اللئالي ٣: ١٨٣؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح٢.

أ ـ **أما من الناحية السندية**، فله عدّة أسانيد، أحدها ضعيف بجهالة النوفلي، والباقية ضعيفة بوهب بن وهب الكذاب الوضاع عند الشيعة والسنّة[1]، فلا يُستند إليه.

ب ـ **أما من الناحية الدلالية**، فأقصاه مدح الجهاد والمجاهدين، وبيان أهمية دورهم، دون إشارة على أي جهاد يتركّز الحديث؟ بل لعلّ الخبر أقرب إلى الدفاعية، حيث كان ترك الجهاد يؤدي إلى مذلّة، وتعبير «أغنى» لا يدل على الابتدائي على أساس الغنائم، بل ينسجم مع الدفاعي، ولاسيّما مع وجود نسخة أخرى فيها تعبير «أعز».

الخبر الرابع: خبر السكوني ـ وغيره ـ عن رسول الله ﷺ: «خيول الغزاة في الدنيا خيولهم في الجنة، وإن أردية الغزاة لسيوفهم»[2].

وهذا الحديث:

أ ـ **أما من الناحية السندية**، فهو في أحد أسانيده ضعيف بجهالة النوفلي، وفي الآخر ضعيف بمحمد بن غزوان المجهول كما تقدّم، إضافة إلى إرساله من السكوني إلى

---

(١) راجع: رجال النجاشي: ٤٣٠؛ ورجال الكشي ٢: ٥٩٧ ـ ٥٩٨؛ والفهرست: ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ ورجال الطوسي: ٣١٧؛ ورجال ابن الغضائري: ١٠٠؛ ومعالم العلماء: ١٦٢؛ وإيضاح الاشتباه: ٣٠٩؛ وخلاصة الأقوال: ٤١٤؛ والتحرير الطاووسي: ٥٨٧؛ والأميني، الوضاعون وأحاديثهم الموضوعة: ٢٩٩ ـ ٣٠٠؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٨: ١١٧، ٣٣٦ ـ ٣٣٨؛ وتهذيب الأحكام ١: ٣٢، ٩: ٧٧؛ والاستبصار ١: ٤٨، و٤: ٨٩؛ ومعجم رجال الحديث ٢٠: ٢٣١ ـ ٢٣، و٢١: ٦٧ ـ ٦٨، و٢٢: ٤٤ ـ ٤٥؛ والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١: ١٠١، و١٣: ٤٥٦ ـ ٤٦٠، و١٤: ١١٥ ـ ١١٦، ٤١٧ ـ ٤١٨؛ والذهبي، ميزان الاعتدال ٤: ٣٥٣ ـ ٣٥٤؛ وابن حجر، لسان الميزان ٦: ٢٣١ ـ ٢٣٤.

(٢) الكافي ٥: ٣؛ ونحوه في دعائم الإسلام ١: ٣٤٤ (منسوباً إلى الإمام علي)؛ وفضل الله الراوندي، النوادر: ١٢١؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٠ ـ ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح٣؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٩.

النبي صلى الله عليه وآله في الأسانيد كافّة، عدا سند الراوندي، أمّا سنده في نوادره فهو ضعيف لا أقلّ بإسماعيل بن موسى بن جعفر الذي لم تثبت وثاقته[1]، فمجرّد كونه ابن الإمام الكاظم لا يثبت وثاقته، فضلاً عن عدالته، كما هو ثابت في معايير الجرح والتعديل، وتولّي شخص ما من ذرية أحد أئمة أهل البيت الوقف لا يكشف ـ كما أشار الخوئي ـ عن وثاقته في النقل، فضلاً عن عدالته التامّة؛ لأنّه يكفي لتولية إنسان في الوقف أن يكون أميناً في هذا المجال، بحيث لا يسرق مال الوقف أو يتلاعب به، ولاسيّما أن الموقوفات أشياء محدودة، من حيث القيمة والمساحة والنطاق، نعم، التولية فيها نحو مدح وتأمين لهذا المولّى، لكنّ مجرد مدح راوٍ معين لا يدلّ على وثاقته، إلا إذا انتمى هذا المدح إلى مجال يفهم منه العرف تصديقاً له في ما يقول؛ من هنا فما ذكره الشيخ المفيد من أنّ لكل واحد من أولاد الإمام الكاظم فضل ومنقبة لا يعني توثيقاً، فقد يكون واحدٌ منهم مشهوراً بالكرم، وهذه منقبة، ولا يوجد تلازم ـ لا عقلي ولا نقلي ولا عادي ولا عرفي ـ بين الكرم والصدق في الإخبار، كما هو واضح، وأمّا رواية الصلاة على الميت، فهي ضعيفة السند بجعفر بن محمد بن إسماعيل، فهو مجهول لم يوثق، كما اعترف بذلك السيد الخوئي؛ والنتيجة عدم إمكان توثيق إسماعيل بن الإمام الكاظم.

ب ـ **وأما من الناحية الدلالية،** فأهم قرينة فيه هي تعبير «الغزو»، حيث قد يُفهم منها الجهاد الابتدائي، لكنه غير واضح، لأنّ الجهاد الدفاعي ليس مختصّاً بالردّ الفعلي للعدوان، بل يصدق لتحرير أراضي المسلمين مما يستدعي قيام المسلمين بحملات ابتدائية، تماماً كما في حالة المسلمين مع النبي؛ حيث كانوا يريدون رفع الظلم عنهم والعودة إلى مكة، دون أن يمنع ذلك من غزوات أو سرايا توجّه

---

(١) انظر حوله: النجاشيّ، فهرست أسماء مصنِّفي الشيعة: ٢٦؛ ورجال الكشي ٢: ٧٩٢؛ والفهرست: ٤٥ ـ ٤٦؛ وابن داوود الحلّيّ، الرجال: ٥١؛ والمفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ٢: ٢٤٦؛ والطوسيّ، تهذيب الأحكام ٩: ١٤٩ ـ ١٥٠؛ والنمازيّ، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٧٢ ـ ٦٧٣؛ والخوئيّ، معجم رجال الحديث ١: ٢٧٤ ـ ٢٧٥، و٤: ١٠١ ـ ١٠٢.

ضربات للعدو، فكلمة الغزو التي قد يستوحى من بعض الفقهاء فهمه لها بالجهاد الابتدائي غير دالّة.

الخبر الخامس: خبر السكوني، قال: «قال النبيﷺ: أخبرني جبرئيل بأمر قرّت به عيني، وفرح به قلبي، قال: يا محمد، من غزا من أمتك في سبيل الله، فأصابه قطرة من السماء، أو صداع، كتب الله عز وجل له (كانت له) شهادةً (يوم القيامة)»[١]، ونحو هذا الخبر ما رواه أبو البختري عن الإمام الصادق[٢].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، ففي أحد طرقه ضعيف بجهالة النوفلي، وفي الطرق الأخرى ضعيف بأبي البختري وهب بن وهب.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فحال هذا الخبر حال سابقه تماماً، ولاسيّما مع تعبير الغزو الوارد فيه.

الخبر السادس: خبر السكوني، عن أبي عبد الله، قال: «قال رسول اللهﷺ: جاهدوا تغنموا»[٣].

وهذا الخبر:

أ ـ أما من الناحية السندية، فهو ضعيف بجهالة النوفلي.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالشاهد الوحيد فيه على الابتدائية هو كلمة «تغنموا»؛ وهي إن فسّرناها بالغنيمة الأخروية لم تصلح للدلالة على شيء، كما هو واضح؛ وإن فسّرناها بالغنيمة الدنيوية فيصير الحديث حثاً للمسلمين ومحاولةً لبعث طمعهم في ذلك، ورغم أنّ هذه الثقافة ليست إسلاميةً، كما يظهر من أحاديث أخرى، إلاّ أنه قد يقولها الرسول لدفع بعضهم نحو الجهاد، ولا اختصاص هنا بالابتدائي، بل الدفاعي فيه غنائم أيضاً كما قلنا، ولما لم تكن الرواية في مقام البيان من ناحية نوع الجهاد

---

(١) الكافي ٥: ٣؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح١٠.

(٣) الكافي ٥: ٨؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١، ح ٥.

ونوع الغنيمة لم يكن في هذا التعبير دلالة واضحة، بل مجرّد احتمال.

الخبر السابع: خبر السكوني، عن الإمام الصادق، أنّه قال: «قيلَ للنبيﷺ: ما بال الشهيد لا يُفتن في قبره؟ قال: كفى بالبارقة فوق رأسه فتنة»[1].

وهذا الحديث:

أ ـ **أما من الناحية السندية**، فضعيف بجهالة النوفلي.

ب ـ **وأما من الناحية الدلالية**، فهو أجنبي؛ لأنه يريد أن يبرّر عدم عذاب القبر للشهيد بالعذابات التي يواجهها في الحرب بين السيوف، حيث يكون لمعان السيوف فوق رأسه، وأين هذا من الحديث عن تشريع الجهاد الابتدائي؟ لصدق الشهيد على الدفاعي أيضاً.

الخبر الثامن: خبر أبي بصير، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيّ الجهاد أفضل؟ فقال: من عقر جواده، وأهريق دمه في سبيل الله»[2]، والخبر في بعض المصادر نبوي، وفي بعضها مسند إلى الإمام الصادق.

وهذا الحديث:

أ ـ **أما من الناحية السندية**، فقد جاء في سند الكليني في الكافي سويد القلانسي، والظاهر أن الصحيح سويد القلاء، وعليه فالسند صحيح، نعم ورد بهذا المضمون حديث آخر طويل عن أبي ذر الغفاري، عن رسول اللهﷺ، وذلك في كتابي: «الخصال» و«معاني الأخبار»[3]، لكن السند ضعيف بإهمال عبيد الله بن محمد بن أسد سنّياً وشيعياً[4]، وجهالة أبي الحسن علي بن عبد الله بن أحمد الأسواري[5]، شيخ

---

(١) الكافي ٥: ٥٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١، ح٦.

(٢) الكافي ٥: ٥٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب١، ح٧؛ ومستدرك الوسائل ١١: ١٩.

(٣) الصدوق، الخصال: ٥٢٤؛ ومعاني الأخبار: ٣٣٣.

(٤) راجع: مستدركات علم رجال الحديث ٥: ١٩٢.

(٥) انظر: البروجردي، طرائف المقال ١: ١٧٨، و٢: ٢٢٧؛ ومعجم رجال الحديث ١٣: ٨٥؛

الصدوق، ومجرد كونه شيخاً له لا يدل على وثاقته، كما أنّ حكم الصدوق بالاعتماد على رواية ورد فيها هذا الرجل لا يدل على توثيقه له، لما بيّناه مفصّلاً في كتابنا: «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي»، من أنّ مثل الصدوق كانوا يعتمدون نظام القرائن والشواهد والوثوق، وليس فقط حالة الراوي، يضاف لذلك ضعف سند هذا الحديث بالإرسال في كتابي: أمالي الطوسي وعوالي اللئالي[1].

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالحديث أجنبي عن محلّ البحث إطلاقاً، فهو في مقام بيان أمرٍ آخر، كما أن السؤال والجواب معاً لا دلالة، ولا حتى إشارة، فيهما لهذا الموضوع.

الخبر التاسع: خبر حيدرة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الجهاد أفضل الأشياء بعد الفرائض»[2].

وهذا الخبر:

أ ـ أما من الناحية السندية، فضعيف السند بالإرسال في الكافي؛ حيث ينقله أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن بعض أصحابه دون تعيينهم، فلا يحتجّ به، كذلك الحال في كتاب التهذيب؛ حيث ينقله جعفر بن محمد عن بعض أصحابنا، مضافاً إلى جهالة حيدرة فيهما[3]، وربما يكون حيدرة الوارد في نسختي: الكافي والتهذيب، تصحيفاً لكلمة «جدّه» الموجودة ـ لا أقلّ ـ في إحدى نسخ كامل الزيارات، فإنّ عبدالله بن عبدالرحمان الأصم ينقلها هناك عن جدّه، فيما الوارد في الكافي والتهذيب: عنه، عن

ومستدركات علم رجال الحديث ٥: ٣٩٩.

(١) الطوسي، الأمالي: ٥٤٠؛ والأحسائي، عوالي اللئالي ١: ٩٠.

(٢) الكافي ٥: ٣ ـ ٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢١؛ وكامل الزيارات: ٥٥٢؛ وروضة الواعظين: ٣٦٢؛ ومشكاة الأنوار: ٢٦٨؛ ووسائل الشيعة ١١: ١١٨ ـ ١١٩، وج١٥: ١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح٩.

(٣) راجع المسمّين بحيدر أو حيدرة في: معجم رجال الحديث ٧: ٣٢٧ ـ ٣٣٣، تجد عدم توثيق من هو في هذه الطبقة.

حيدرة، وسواء كان «جده» أو «حيدرة» فهو مجهول. بل لو تخطينا هذا كلّه فإن عبد الله الأصم الوارد في تمام الأسانيد مضعّف بنصّ النجاشي وابن الغضائري[1]، وهو معارض لتوثيق ابن قولويه على تقدير الأخذ بهذه النظرية؛ فيسقط الخبر عن الاعتبار.

ب ـ **وأما من الناحية الدلالية**، فهو يعارض مثل حديث الحسن بن محبوب الوارد في المجموعة الأولى المتقدّمة، حيث يدلّ ذاك على أنّ الجهاد هو أفضل الأعمال، بينما هذا الحديث يصرّ على أفضليته بعد الفرائض. وعلى أية حال فليس في الحديث أيّة إشارة إلى الجهاد الابتدائي؛ لصدق عنوان الجهاد ـ لغةً وعرفاً ـ على الدفاعي، وليس الحديث في مقام البيان من هذه الجهة، ولم يحوِ أية قرينة دالّة، فلا يُستند إليه.

الخبر العاشر: خبر أبي حمزة، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ عليّ بن الحسين كان يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما من قطرة أحبّ إلى الله عز وجل من قطرة دم في سبيل الله»[2].

والخبر:

أ ـ **أما من الناحية السندية**، فهو مرسل في كتاب الزهد الذي بأيدينا؛ حيث رواه الحسين بن عثمان، عن رجل، عن أبي حمزة، وأما في سائر المصادر فهو مشكل من ناحية عنبسة، الذي هو مشترك بين الثقة، مثل: ابن بجاد العابد، وغيره[3]، وقد قيل: لا تمييز في المقام[4]، فتسقط الرواية عن الاعتبار.

---

(١) راجع: معجم رجال الحديث ١١: ٢٥٨ ـ ٢٦٠، رقم: ٦٩٦٢.

(٢) الكافي ٥: ٥٣؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٤٣؛ والحسين بن سعيد الكوفي، كتاب الزهد: ٧٦؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٣ ـ ١٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١١؛ وعمدة القاري ٣: ١٦٥.

(٣) انظر حول عنبسة لتلاحظ اشتراكه في الطبقة الواحدة هنا: معجم رجال الحديث ١٤: ١٧٤ ـ ١٨١، رقم: ٩١٠٨ ـ ٩١٢٠.

(٤) انظر: شمس الدين، جهاد الأمة: ١٥٠.

ب ـ **وأما من الناحية الدلالية**، فالرواية تبيّن فضل الشهادة والجراح في سبيل الله، فتكون أعمّ من الجهاد مع الكفار، فلا دلالة فيها على المطلوب هنا؛ لعدم تعرّضها له أساساً.

الخبر الحادي عشر: خبر ابن محبوب رفعه: «أن أمير المؤمنين عليه السلام خطب يوم الجمل ـ إلى أن قال ـ: فقال: أيّها الناس إن الموت لا يفوته المقيم، ولا يُعجزه الهارب، ليس عن الموت محيص، ومن لم يمت يقتل، وإن أفضل الموت القتل، والذي نفسي بيده، لألف ضربةٍ بالسيف أهون عليّ من ميتةٍ على فراش»[1].

وهذا الحديث:

أ ـ **أما من الناحية السندية**، فهو ضعيف بالرفع الواضح الشديد، فلا يحتجّ به.

ب ـ **وأما من الناحية الدلالية**، فغايته بيان فضل الشهادة، دون أيّة إشارة إلى أمرٍ آخر، ولا تعرّض فيه للمقام، فلا يستحق الاستدلال به هنا، ولاسيّما أنه صادر يوم الجمل، فيكون أقرب للحديث عن قتال البغاة، كما أشار إلى ذلك العلامة شمس الدين[2].

وقريب من هذا الخبر مرفوعة ابن محبوب الأخرى، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الله فرض الجهاد وعظّمه، وجعله نصره وناصره، والله ما صلحت دنيا ولا دين إلاّ به»[3]؛ وهي من الناحية السندية، مرفوعة رفعاً شديداً في سند الكافي، ولا سند لها في كتاب الإرشاد، والظاهر اتحاد السند مع الرواية التي نحن فيها، فهناك احتمال أن تكون هذه الرواية مقطعاً آخر من مقاطع هذه الخطبة، ولاسيّما أنّ المفيد في الإرشاد قد نقلها

---

(١) الكافي ٥: ٥٣ ـ ٥٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٢.

(٢) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٥١.

(٣) الكافي ٥: ٨؛ والمفيد، الإرشاد ١: ٢٥١ ـ ٢٥٢؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح١٥.

بوصفها خطبة من خطب أمير المؤمنين في حروبه. وعلى أية حال فالسند ضعيف.

أما الدلالة، فبعيداً عن احتمال كونها من خطبة يوم الجمل، مما يُبعدها عن الدلالة عن الجهاد الابتدائي، لا إشارة في الرواية إلى هذا الجهاد، غايته هي في مقام بيان فضل الجهاد وأهميته، وأن به صلاح الدين والدنيا، ومن الواضح أن هذه الميزات ـ ولاسيّما الأخيرة ـ متحققة في الجهاد الدفاعي بشكل واضح، فلا داعي لاستظهار الابتدائية من هذا الحديث بعد أن لم تكن فيه حيثية إطلاق.

الخبر الثاني عشر: خطبة الجهاد المشهورة للإمام علي بن أبي طالب، قال: «أمّا بعد، فإنّ الجهاد بابٌ من أبواب الجنّة فتحه الله لخاصّة أوليائه ـ إلى أن قال ـ هو لباس التقوى، ودرع الله الحصينة، وجنّته الوثيقة، فمن تركه ألبسه الله ثوب الذلّ، وشمله البلاء، وديث (أي ذُلّل) بالصغار والقماءة (الذّلة)، وضرب على قلبه بالأسداد..»[1].

وهذه الخطبة:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فهي مبتلاة بغير جهةٍ من الضعف، فقد ورد في سندها في الكافي، علي بن العباس الخراذيني (الجراذيني)، وهو ضعيف جداً بنصّ النجاشي[2]، وإسماعيل بن إسحاق، وهو مهمل[3]، وأبي روح فرح (فرج) بن قرة (فروة أو أبي فروة)، وهو مهمل[4]، وبعض هذه الأسماء مشترك مع سند الحديث في

(١) نهج البلاغة ١: ٦٧ ـ ٧٠؛ والكافي ٥: ٤ ـ ٦؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٩٠ ـ ٣٩١؛ وشرح الأخبار ٢: ٧٤ ـ ٧٦؛ ومعاني الأخبار: ٣٠٩ ـ ٣١٠؛ والغارات ٢: ٤٧٤ ـ ٤٧٨؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٤، ١٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح١٣، و٢٥؛ والدينوري، الأخبار الطوال: ٢١١ ـ ٢١٣؛ وتاريخ بغداد ٨: ٤١٩ ـ ٤٢٠؛ والبلاذري، أنساب الأشراف: ٤٤١ ـ ٤٤٣؛ وابن الدمشقي، جواهر المطالب ١: ٣٢١ ـ ٣٢٣.

(٢) انظر: رجال النجاشي: ٢٥٥؛ ومعجم رجال الحديث ١٣: ٧٢ ـ ٧٣، رقم: ٨٢٣٨.

(٣) راجع: معجم رجال الحديث ٤: ٢٩ ـ ٣٠، رقم: ١٣٠٤ ـ ١٣٠٥؛ ومستدركات علم رجال الحديث ١: ٦١٩ ـ ٦٢٢.

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ١٤: ٢٧٤، رقم: ٩٣٢٩ ـ ٩٣٣٠، و ٢٢: ١٦٩، رقم: ١٤٢٩١؛

التهذيب.

أما سند الحديث في كتاب «معاني الأخبار»، للصدوق، فهو مبتلى بجهات ضعف، حيث ورد فيه هشام بن علي، وهو مهمل[١]، كما أنّ ابن عائشة الوارد في السند ذَكَرَ سنداً للرواية لكن لم ينقله لنا الصدوق، فقال: عن ابن عائشة بسنده، دون تحديد السند، فيكون الخبر مرسلاً.

وأما الحديث في نهج البلاغة، والغارات، والأخبار الطوال، وجواهر المطالب، وأنساب الأشراف، وشرح الأخبار، ودعائم الإسلام، فقد جاء مرسلاً بلا سند، فالحديث لم يثبت سنداً.

ب ـ **وأما من الناحية الدلالية**، فلا إشارة في الخطبة إلى الجهاد الابتدائي، بل إن الحديث عن الذلّ والصغار، وشمول البلاء و.. قد يكون أقرب إلى الدفاعي منه إلى الابتدائي، فلا يستند إلى هذا الحديث هنا؛ ولاسيّما أنّه قد جاء في خضم الحرب / الفتنة.

الخبر الثالث عشر: خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: «اغزوا؛ تورثوا أبناءكم مجداً»[٢].

وهذا الحديث:

أ ـ **أما من الناحية السندية**، ففي الرواية مسعدة بن صدقة الموثق على بعض النظريات[٣].

ب ـ **وأما من الناحية الدلالية**، فلا مؤشّر في الحديث عن الابتدائية سوى تعبير الغزو الذي ناقشناه سابقاً، فكلّ ما يفيده الحديث ـ لغةً وعرفاً ـ أن الجهاد يمنح الأجيال

والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣٨٦؛ ولا ذكر لاسمه في مصادر الرجال السنيّة.

(١) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٨: ١٥٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح١٦.

(٣) لمزيد من الاطلاع، راجع: معجم رجال الحديث ١٩: ١٤٨ ـ ١٥٣، رقم: ١٢٣٠٤ ـ ١٢٣٠٧.

والأمة العزّة والمجد والسؤدد، دون تعرّض لنوعيته، ولا شك في تحقيق الجهاد الدفاعي لهذه المعاني، فلا يكشف الحديث عن وجود جهادٍ غيره، وليس في مقام البيان من هذه الجهات، ويؤيّد ذلك أنّ هذا الحديث ورد في بعض المصادر: «هاجروا تورثوا..»[١]، بدل «اغزوا».

الخبر الرابع عشر: مرسلة أبان بن عثمان، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الله أعطى محمداً صلى الله عليه وآله شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ـ إلى أن قال ـ ثم افترض عليه فيها الصلاة.. والجهاد في سبيل الله.. وأعطاه الجزية وأسر المشركين وفداهم..»[٢].

وهذا الحديث:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فجهة الضعف فيه هي الإرسال في مصادره كافّة.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فأقصاه ثبوت وجوب الجهاد، نعم، قد يتصوّر أن إعطاء الرسول صلى الله عليه وآله الجزية معناه تشريع الجهاد الابتدائي، إلاّ أن ذلك لا دليل عليه من الحديث، لإمكان اجتماع الجزية مع الجهاد الدفاعي، كما لو كانت عقوبة لمن اعتدى، أو كانت حماية بلاد المسلمين موقوفة على السيطرة على منطقةٍ أهلها من أهل الكتاب، فإنّ هذا مما يعدّ من شؤون الدفاع، ووقوعه ليس بالقليل أبداً، فضلاً عمّا إذا عمّمنا مفهوم الجزية حتى لغير من يقعون تحت السيطرة.

وبعبارةٍ شاملة: لا توجد ملازمة عقلية، ولا عرفية، ولا عادية، بين تشريع نظام الجزية وبين ابتدائية الجهاد؛ لاستدعاء الجهاد الدفاعي ـ في غير موردٍ ـ السيطرة على بعض الأراضي خارج الدولة الإسلامية، كما لو كانت تخلّ بأمن البلاد واستقرارها، وهو شيء عقلائي وموجود في حياة الحرب والسلم بين البشر.

---

(١) ابن سلامة القضاعي، مسند الشهاب ١: ٣٨٠؛ والحلواني، نزهة الناظر وتنبيه الخاطر: ١٩؛ والعجلوني، كشف الخفاء ١: ١٦٢.

(٢) البرقي، المحاسن ١: ٢٨٧ ـ ٢٨٨؛ والكافي ٢: ١٧؛ ووسائل الشيعة ١: ١٧، و١٥: ١٦ ـ ١٧، كتاب الطهارة، أبواب مقدمّة العبادات، باب ١، ح٨.

الخبر الخامس عشر: خبر عمران بن عبد الله، عن جعفر بن محمد عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الكُفَّارِ﴾ (التوبة: ١٢٣)، قال: «الديلم»[١]، وقد وردت الرواية عينها في المصادر السنية منقولة عن الحسن، أحد العلماء القدامى[٢] ـ وهذا الخبر:

أ ـ أما من الناحية السندية، فضعيف بجهالة عمران بن عبد الله[٣]، كما أنّ سنده في المصادر كافّة مبتلى بالإرسال أيضاً، وأما الرواية في المصادر السنّية فلم ترد عن معصوم يحتج بقوله؛ بل هي اجتهاد لا إلزام فيه بالنسبة إلينا.

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالرواية لا تتعرّض لنوعية الجهاد الثابت مع الديلم، هذا مضافاً إلى أنّها ظاهرة في التطبيق، أي في تطبيق الإمام عليه السلام العنوان المأخوذ في الآية على الديلم، وإلا فمن البعيد إرادة الديلم عصر نـزول الآية، لا أقلّ لعدم صدق عنوان «يلونكم» عليهم، فالمسلمون في المدينة وأطرافها؛ فكيف يصدق على الديلم في نواحي آسيا الوسطى أنهم من يلونهم، مع الفاصل الكبير، بل من يليهم هو الروم وأمثالهم، مما يجعل الرواية تطبيقاً من الإمام للآية على عصره، حيث صارت الدولة الإسلامية على تخومهم، ولهذا كانت هناك رباطات على أطراف الدولة من جهة قزوين وغيرها على ما جاء في بعض الروايات الأخرى، ووجود هذا الرباط يعزّز فرضية احتمال تعدّيهم، ولا أقلّ نحن لا نعرف ملاك تطبيق الإمام الآية عليهم، هل هو كفرهم أو عدوانهم؟ فلا يستدلّ بالرواية ـ كما الآية ـ على ما نحن فيه.

ويعزز افتراض ممارسة الإمام للتطبيق هنا، أنه ورد في بعض المصادر السنية الرواية عينها عن الإمام الصادق، فقد قال السيوطي في الدر المنثور: «وأخرج ابن أبي حاتم

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٧٤؛ وتفسير العياشي ٢: ١١٨؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ٤.

(٢) الطبري، جامع البيان ١١: ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ١٤: ١٥٦ ـ ١٥٨، رقم: ٩٠٥٩.

وأبو الشيخ، عن جعفر بن محمد، أنّه سئل عن قتال الديلم؟ فقال: قاتلوهم؛ فإنهم من الذي قال الله تعالى: قاتلوا الذين يلونكم من الكفار»[١].

الخبر السادس عشر: خبر أبي عمرو الزبيري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال ـ في حديث طويل يبلغ عدّة صفحات، وبعد حديثه عن الجهاد والدعوة ـ: «.. وذلك أن جميع ما بين السماء والأرض لله عز وجل ولرسوله صلى الله عليه وآله، ولأتباعهما من المؤمنين من أهل هذه الصفة، فما كان من الدنيا في أيدي المشركين والكفار والظلمة والفجّار من أهل الخلاف لرسول الله صلى الله عليه وآله والمولي عن طاعتهما مما كان في أيديهم ظلموا فيه المؤمنين من أهل هذه الصفات، وغلبوهم على ما أفاء الله على رسوله، فهو حقهم، أفاء الله عليهم وردّه إليهم، وإنما كان معنى الفيء كلّ ما صار إلى المشركين ثم رجع مما كان غلب عليه أو فيه.. وذلك أنه لا يكون مأذوناً له في القتال حتى يكون مظلوماً، ولا يكون مظلوماً حتى يكون مؤمناً، ولا يكون مؤمناً حتى يكون قائماً بشرائط الإيمان التي اشترط الله عز وجل على المؤمنين والمجاهدين، فإذا تكاملت فيه شرائط الله عز وجل كان مؤمناً، وإذا كان مؤمناً كان مظلوماً، وإذا كان مظلوماً كان مأذوناً له في الجهاد.. لكن المهاجرين ظلموا من جهين:.. كسرى وقيصر ومن كان دونهم من قبائل العرب والعجم بما كان في أيديهم مما كان المؤمنون أحقّ به منهم..»[٢].

وهذا الحديث:

أ ـ أما من الناحية السندية، فضعيف ببكر بن صالح[٣]، والزبيري[٤].

ب ـ وأما من الناحية الدلالية، فالخبر يركّز على مفهومين أساسيين، هما:

---

(١) السيوطي، الدر المنثور ٣: ٢٩٣.

(٢) الكافي ٥: ١٣ ـ ١٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٧ ـ ١٣٤.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ٤: ٢٥١ ـ ٢٥٥؛ رقم: ١٨٥٦، ١٨٥٨.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٢٢: ٢٨٤ ـ ٢٨٥، رقم: ١٤٦٥٢، وتوصيف النجاشي له بأنّه من أصحابنا لا يعني سوى تشيّعه؛ فانظر: رجال النجاشي: ٢٢٠.

المفهوم الأوّل: إن المظلومية تنطلق من الإيمان، فالمؤمن مظلوم، وهي بذلك تلغي مفهوم المظلومية بوصفه عنواناً مستقلاً يعبر عن حالة اعتداء متعارفة، وليس أيّ إيمان، بل إيمان خاصّ.

المفهوم الثاني: إن سبب مظلومية المؤمنين أن مال الدنيا وما فيها لهم، فما في يد غيرهم لهم، فقد ظلموا بأخذ حقّهم، فلهم القتال لذلك. وبهذا يكون الجهاد الابتدائي وغيره جهاد دفاعياً لاستنقاذ الحقوق.

من هنا يسجّل على الرواية ملاحظات:

أولاً: إنّها تسقط وجوب الجهاد الابتدائي عن غير الصفوة من المؤمنين؛ لأنّ هؤلاء هم المظلومون الحقيقيون، لا غيرهم، وهذا مخالف للإجماع[1].

وهذه الملاحظة وجيهة تظهر من الرواية، إلاّ إذا قيل: إن على الآخرين مساعدة المظلومين عبر أدلّة أخرى، ولاسيّما مع كونهم أهل بيت العصمة والطهارة.

ثانياً: إن ظاهر الحديث التسوية بين المشركين والكفار والمخالفين، وهو معلوم البطلان من الشرع، مضافاً إلى أنّ معناه أن الطرف الآخر استولى بالاعتداء على حقّ الأوّل، فلا يكون ابتدائياً[2].

والجواب: إن الرواية تقرّر مبدأ الجهاد، ولا تتدخّل في التفاصيل، وهؤلاء جميعاً ـ طبق الراوية ـ يجب استرداد الحقّ منهم، أما متى وكيف؟ فهذا أمرٌ آخر، فليس في الرواية مخالفٌ للمعلوم من الشرع في المذهب الجعفري، هذا مضافاً إلى أن الرواية ظاهرة في تحويل الابتدائي إلى دفاعي، فكيف فهم وجود حالة اعتداء في البين؟!

ثالثاً: الحديث يقرّر أن الجهاد للصفوة لرد حقّها، مع أن الجهاد في الإسلام للدعوة، لا لإعادة المال، مضافاً إلى أن الأموال لا تؤخذ منهم دائماً، كما في حال الصلح، بل حتى لو أخذت لا تعطى للصفوة، بل توزع على غيرهم أيضاً، فهذه المفاهيم التي تقدّمها

---

(١) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٩٣ ـ ١٩٤، ١٩٥.

(٢) المصدر نفسه: ١٩٤.

الرواية ليس لها نظير في باب الجهاد، مضافاً إلى ركاكة بعض تعابير وتراكيب الرواية لمن راجعها[1].

والحقّ أن الرواية ـ بعد ذلك، وبعد ضعفها السندي الشديد ـ لا يعتمد عليها.

إلى غيرها من الروايات التامّة سنداً والضعيفة، والتي لا دلالة لها إطلاقاً، مثل: خبر مسعدة بن صدقة: «إن أبا دجانة الأنصاري اعتمّ يوم أحد بعمامة، وأرخى عذبة العمامة بين كتفيه حتى جعل يتبختر، فقال رسول اللهﷺ: إنّ هذه لمشية يبغضها الله عز جل إلاّ عند القتال في سبيل الله»[2]، وخبر أبي بصير، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من قتل في سبيل الله لم يعرّفه الله شيئاً من سيئاته»[3]، وخبر زيد بن علي (الضعيف سنداً بعبد الله بن المنبّه)، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول اللهﷺ: «للشهيد سبع خصال من الله: أوّل قطرة من دمه مغفور له كل ذنب و..»[4]، وخبر عثمان بن مظعون، قال: «قلت لرسول اللهﷺ: إنّ نفسي تحدّثني بالسياحة وأن ألحق بالجبال، فقال: يا عثمان، لا تفعل؛ فإن سياحة أمتي الغزو والجهاد»[5]، وخبر الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال: «والجهاد واجب مع الإمام العادل (العدل)»[6]، فهو في مقام بيان أصل وجوب الجهاد، وشرط ذلك بالإمام العادل، وليس في مقام بيان أنواع الجهاد وأقسامه، وخبر إسماعيل بن مسلم السكوني، عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام، عن أبيه، قال: قال رسول اللهﷺ: «خيول الغزاة خيولهم في الجنة»[7]، وخبر عقاب الأعمال للصدوق، عن رسول اللهﷺ: «..ومن خرج في سبيل الله

---

(١) المصدر نفسه: ١٩٤، ١٩٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ١٥ ـ ١٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١، ح١٧.

(٣) المصدر نفسه: ١٦، ح١٩.

(٤) المصدر نفسه، ح٢٠.

(٥) المصدر نفسه: ١٧، ح٢٢.

(٦) المصدر نفسه: ١٨، ح٢٤.

(٧) المصدر نفسه، ح٢٦.

مجاهداً فله بكلّ خطوةٍ سبعمائة ألف حسنة، ويمحى عنه سبعمائة ألف سيئة، ويرفع له سبعمائة ألف درجة، وكان في ضمان الله بأي حتفٍ مات كان شهيداً، وإن رجع رجع مغفوراً له، مستجاباً دعاؤه»[١]، وخبر منصور بن حازم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيّ الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها، وبرّ الوالدين، والجهاد في سبيل الله»[٢]، وخبر زينب بن علي، عن فاطمة عليها السلام في خطبتها، أنها قالت: «فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك.. والجهاد عزاً للإسلام..»[٣]، حيث أقصاه ـ لو تمّت هذه الخطبة المشهورة سنداً ـ ربط مفهوم الجهاد بالعزّ ممّا قد يتصّور معه ارتباطه بالجهاد الابتدائي، إلاّ أنّ هذا الربط متحقق في الجهاد الدفاعي، فهو مظهر من مظاهر العزّ، ولا إطلاق في الحديث هنا؛ لعدم كونه في مقام البيان من هذه الناحية، فلا يُستدل به على المطلوب، ومثل هذا الخبر خبرُ أنس بن مالك[٤]، وخبر زرارة[٥].

نتائج الاستناد في الجهاد الابتدائي إلى السنّة الشريفة

تبيّن من خلال البحث المتقدّم وتتبع نصوص السنّة الشريفة أنّه لم يسلم خبر ـ سنداً ودلالةً معاً ـ منها، سوى الحديث الأوّل من المجموعة الأولى، وفقاً لنظريات علماء أهل السنّة، وأن من بين حوالي ست وثلاثين رواية ـ غير الحديث المذكور ـ كان التام سنداً لا يتجاوز على أحسن حال ثماني روايات، لا دلالة فيها إطلاقاً، فيما التام دلالةً على أقصى تقدير أربع إلى خمس روايات ضعيفة السند جداً، وفيها مضعّفون، فلا تواتر في المقام بعد حال الروايات سنداً ودلالةً، فالخبر الرئيس هو الحديث الأول المعروف في المجموعة الأولى، وقد ذكرنا أنّه لا دليل يثبت تأسيسه لقاعدة عامّة تأبيدية، وإنّما لسانه

---

(١) المصدر نفسه: ١٩ ح٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ح٢٨.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢٢، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، باب١، ح٢٢.

(٤) المصدر نفسه: ٢٢ ـ ٢٣، ح٢٣.

(٥) المصدر نفسه: ٢٦، ح٣٢.

لسان خصوصية النبي وزمانه.

وبهذا يظهر أنّه لم يثبت على مستوى السنّة الشريفة أيّ دليل معتبر على شرعية الجهاد الابتدائي الدعوي، فيما يبقى منها السنّة النبوية الفعلية، وهي حروبه وتجربته العسكريةﷺ، وهو ما سوف نبحثه قريباً بعون الله تعالى.

٣ . ٢ . مرجعيّة السيرة الإسلاميّة في شرعنة الجهاد الدعوي

يُقصد بالسيرة الإسلامية هنا سيرة النبيﷺ والمسلمين الأوائل في مجاهدة الكافرين، فإن مراجعة حروب النبيّﷺ تؤكد ابتدائية القتال، وذلك مثل:

أ ـ معركة بدر الكبرى، حيث هجم المسلمون فيها على المشركين، وهم الذين فتحوا النار على قوافل قريش في طريقها بين مكّة والشام.

ب ـ معركة خيبر، حيث هجم المسلمون فيها على حصون اليهود البعيدة جداً عن معاقل المسلمين في شمال المدينة المنورة، ولم يشنّ اليهود فيها أيّ هجوم على ديار المسلمين وأراضيهم، حتى يدافع المسلمون عن أنفسهم.

ج ـ معركة مؤتة، حيث جهّز المسلمون فيها الجيش، واتجهوا شمال الجزيرة العربية، والأمر عينه يجري في بعث أسامة بن زيد[١].

د ـ غزوة المُرَيسيع أو بني المصطلق، حيث أغار النبيﷺ فيها على بني المصطلق، وهم غارّون، أي غافلون[٢]، وهو ما لا ينسجم مع دفاعية الجهاد كما هو واضح.

وبعبارة شاملة: إنّ تمام حروب النبيﷺ ـ ما عدا واقعتي أحد والخندق، اللتين كان النبيﷺ يدافع فيهما عن المدينة ـ كانت ابتدائيةً[٣].

---

(١) الآصفي، الجهاد: ٣٠ ـ ٣١.

(٢) انظر حول الغزوات أيضاً: عبد الله البرّاك، ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: ١٣٢ ـ ١٣٤.

(٣) شمس الدين، جهاد الأمة: ٢٠٠.

أما ما بعد العصر النبوي فسيرة المسلمين كانت قائمة على الابتداء بشكل أوضح من سيرة النبيّ نفسه، وهذا ما يشكّل دليلاً جليّاً على شرعية ذلك، ولاسيما مع سكوت أهل البيت النبوي وعامّة الصحابة عن ما سمّي بعد ذلك بالفتوحات الإسلامية.

وقفات مع دليل السيرة الإسلامية

إلاّ أن الاستدلال بالسيرة الإسلامية يواجه عدّة مشاكل؛ وذلك:

أولاً: قد وقع خلط كبير في تحليل مسألة الجهاد في السيرة النبوية، فقد تصوّر بعض الفقهاء والباحثين ـ وكما أشرنا سابقاً ـ أنّ الجهاد الدفاعي هو التلبّس الفعلي بدفع المهاجم حالاً، ممّا جعلهم يتصوّرون أنّ العدو في حالة هجوم والمسلمين عمليّاً في حالة دفعه عن احتلال أراضيهم أو إبادة شعبهم أو إفناء دينهم، والحال أنّ أحداً من أهل العرف والعقلاء والمقنّنين في العالم لا يفهم هذا المعنى المحدود للدفاع، فالجهاد المبادر إليه ضدّ من يحتلّ الأرض لا يسمّى ابتدائيّاً وإن كان بدء إطلاق النار فيه من طرف المسلمين المحتلّة أراضيهم، بل هو دفاع عن المسلمين، كما هي الحال اليوم في فلسطين، ولا يُقال: إنّ هذا الجهاد ابتدائي للدعوة، أو أنه بملاك الكفر، بل هو دفاعي بملاك رفع العدوان وتحرير الأرض والإنسان.

وهذا الفهم الخاطئ لمفهوم الابتداء والدفاع في الحرب أوقع بعضهم في أخطاء؛ فمعركة بدر الكبرى كانت حرباً دفاعية[1]، يدافع فيها المسلمون ضدّ ظُلم قريش لصالح حقهم في أموالهم وأراضيهم وعودتهم إلى ديارهم، فهل يقال: إن حروب

---

(١) يشكّك ابن قرناس في صحّة الحادثة المروية في التاريخ الإسلامي عن هجوم المسلمين على قافلة المشركين، الأمر الذي تسبّب بحرب بدر، ويقول بأنّ قريشاً كان لها رحلتان: الأولى في الصيف إلى الشام؛ والثانية في الشتاء إلى اليمن، ومعركة بدر وقعت في شهر رمضان من العام الثاني للهجرة، وهو الموافق لشهر مارس/ آذار من عام ٦٢٤م، وهو تاريخ لا يتطابق مع تاريخ الرحلة المعهودة إلى الشام، فانظر: ابن قرناس، الحديث والقرآن: ١١٩ ـ ١٢٠.

الفرنسيين ضدّ الاحتلال الألماني في الحرب العالمية الثانية كانت ابتدائيةً، حتى لو انطلق المحارب من خارج أراضي بلاده التي طُرد منها ليدير المعركة ضدّ المحتلّ؟! وآيات القرآن واضحة الدلالة على الموضوع. والغريب أن بعض المعاصرين التفت إلى موضوع غزوة بدر لكنه أصرّ على أنّ الوضع الفعلي حال الحرب هو الذي يحدّد مقولة الدفاعية، مبتعداً عن تحليل السياق السياسي والاجتماعي الذي أحاط معركة بدر، معتبراً إياه مجرّد تحليلات[1].

وهكذا الحال في معركة خيبر، فإنّ سببها ما فعله اليهود ـ من بني النضير وغيرهم ـ من الخيانة ونقض العهد والانضمام إلى عدوّ المسلمين ومناصرته في حرب الأحزاب، فهل يقال: إنّ النبي لو حارب هذه المجموعة، التي كادت تقضي على دولته برمّتها في معركة الأحزاب، كانت حربه لها ابتدائية أم دفاعاً عن كيان الدولة وأمنها؟!

وإلى ذلك نضيف معركة مؤتة، حيث اعتدي قبلها على دعاة المسلمين في أطراف الشام فقتلوا، وقتل سفير الرسولﷺ، أليس هذا السياق السياسي مبرراً للردّ؛ للحدّ من هذه الاعتداءات التي تخرق الاتفاقات المدوّنة وغيرها، وتمنع الأمن على أطراف البلاد؟

كيف يمكن أن يكون تجهيز جيش أسامة ابتدائياً، والشواهد التاريخية تؤكّد ـ حتى باعتراف الطرف الآخر ـ أن جيش الكفار كان يستعدّ لضرب المسلمين في تبوك وغيرها؟

وكذا الحال في غزوة بني المصطلق، حيث تذكر النصوص التاريخية أن النبي أحيط علماً بتخطيط الكافرين للهجوم، فاستبقهم إلى ذلك.

وحتى لو لم يقم دليل قاطع على هذه المعلومات الواردة في مصادر التاريخ، فهي لا أقلّ تجعل الأمر محتملاً، ومعه لو لم نستدلّ بهذه الحروب على دفاعية الجهاد إلاّ أنه مع

---

(١) الآصفي، الجهاد: ٣١ ـ ٣٢.

وجود هذه المعلومات التاريخية لا يمكن الاستدلال بها على ابتدائيّته.

إذاً ليس المهم في الابتدائية التي تقابل الدفاعيّة هو من يطلق النار أولاً؟ وإنّما من يخطّط ـ أولاً ـ لفتح صراع، ويحمل نواياً ضدّ الطرف الآخر؛ لهذا تعدّ الضربات الاستباقية للعدوّ شكلاً من أشكال الدفاع أحياناً.

ثانياً: إن السيرة دليلٌ لبّي لا إطلاق فيه؛ لهذا يقتصر فيه على القدر المتيقن، والمقدار المتيقّن منها هو الجهاد الدفاعي، أما الابتدائي فمشكوك، فلا يستند إليها لإثباته[1].

وقد أورد على هذا الكلام بأننا لا نشك في ابتدائية حروب النبيﷺ، ومعه فلماذا نفترض أن الجهاد الابتدائي يندرج ضمن المشكوك، بل هو مندرجٌ ضمن القدر المتيقّن من السيرة[2].

وهذا الإيراد في محلّه لمن رأى أنّ شواهد التاريخ تؤكّد له الابتدائية، فالمناقشة معه ليست في لبيّة دليل السيرة، بل ـ قبل ذلك ـ في نفس تفسير ظواهر الحروب النبوية، وقد بيّنا أنّ حروب النبيﷺ كانت دفاعيةً في الغالب، وقد أقرّ بذلك بعض العلماء الكبار، مثل: صاحب تفسير المنار ـ وغيره ممّن أشرنا إليهم سابقاً ـ الذي اعتقد بأنّ حروب النبي كلّها كانت دفاعيةً[3].

ثالثاً: إن السيرة دليلٌ لبي، ومعه لو سلّمنا بأن حروب النبيّﷺ والصدر الأوّل من المسلمين كانت حروباً ابتدائية فنحن نحتمل احتمالاً معقولاً أن تكون شرعية الجهاد الابتدائي الذي قاموا به منطلقةً من أحد عاملين أو مجموعهما:

١ ـ السياسة التوسّعية التي كانت مهيمنةً على أيّة دولة ذات مشروع في تلك الفترة تجعل هذا النوع من الحروب متعارفاً، تماماً كما قيل في ظاهرة الاسترقاق، حيث كان عُرفاً سائداً في الحروب آنذاك فجاء الإسلام وأمضى هذا العرف على قانون المعاملة

---

(١) المصدر نفسه: ٣١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) تفسير المنار ٤: ٦٢.

بالمثل، فاحتمال إعمال النبي‏صلى الله عليه وآله هذه السياسة ـ كونُها عرفاً سائداً من الأعراف الدولية آنذاك ـ واردٌ.

٢ ـ وهو الأهم؛ إذ ثمّة احتمال وجيه أيضاً في أن يكون تشريع الجهاد الابتدائي تلك الفترة راجعاً إلى أن الديانة الإسلامية كانت ديانة فتية صغيرة في منطقة لا تمثل عصب الحياة في العالم، وحيث أريد لهذا الدين أن ينتشر، ولا تسمح الدول الأخرى بنشره، وحتى لا يموت في مهده، اتخذت سياسة التوسّع العسكري؛ لتحقيق التكوين الأوّلي المحمي للدولة الإسلامية بحيث يؤمن عليها، فمرحلة الانطلاق لتكوين أمّة قد تستدعي سياسةً تختلف عن مرحلة التبلور والاستقرار، فلعلّ سياسة التوسّع انطلقت من هذه الناحية، ولاسيما بعد ضمّ عدم وجود حريّات دينية آنذاك تسمح بنشر الإسلام دون ممارسة القوّة على الدولة الأخرى.

ولا برهان قاطع لدينا عن هذه الصورة، لكنها ذات احتمال معقول، وحيث لا يفسّر العمل نفسه، بل هو دليل صامت، يبقى دليل السيرة هنا مشوباً بشيء من الإجمال، مما يُعجزنا عن الاستناد إليه.

رسائل الرسول‏صلى الله عليه وآله إلى الملوك والزعماء

تشكّل رسائل الرسول‏صلى الله عليه وآله التي أرسلها في النصف الثاني من العقد الهجري الأوّل إلى الملوك والزعماء في الجزيرة العربية وخارجها مستنداً لإثبات ذهنيّة التوسّع في الإسلام؛ وذلك أنّ هذه الرسائل والمكاتيب كانت قد احتوت على الربط بين الإسلام والسلامة، «أسلم تسلم»، وهذا معناه أنّ الرسول‏صلى الله عليه وآله كان يعلن الحرب على الكافرين عندما لا يسلمون، وأنّهم إذا لم يسلموا فسوف يكون السيف هو الحَكَم بينه وبينهم؛ نشراً للحق وتقويةً للدين.

ظاهرة الكتب النبوية تستدعي رصدها، وبدراستنا لها وجدناها على أنواع:

الأوّل: الرسائل والكتب التي لم تحوِ أكثر من الدعوة إلى الإسلام، وأنّه إذا أسلم هذا

الزعيم أو ذاك فقد سلم، نذكر على سبيل المثال:

أ ـ كتابه ﷺ إلى كسرى ملك الفرس، حيث جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم الفرس، سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلى الناس كافة، لينذر من كان حيّاً، أسلم تسلم، فإن أبيت فعليك إثم المجوس»[١].

ب ـ كتابه ﷺ إلى المقوقس عظيم القبط: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد بن عبد الله إلى المقوقس عظيم القبط، سلام على من اتبع الهدى، أمّا بعد فإنّي أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، يؤتك الله أجرك مرّتين، فإن تولّيت فإنّما عليك إثم القبط، ويا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون»[٢].

ج ـ كتابه ﷺ إلى قيصر ملك الروم: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد بن عبد الله ورسوله، إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أمّا بعد، فإنّي أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرّتين، فإن تولّيت فإنّما عليك إثم الأريسين (الأريسيين)، ويا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون»[٣].

د ـ كتابه ﷺ إلى النجاشي الأوّل: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى النجاشي الأصحم ملك الحبشة، سلام عليك، فإني أحمد إليك الله الملك القدوس المؤمن المهيمن، وأشهد أنّ عيسى ابن مريم روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم البتول

---

(١) انظر: تاريخ الطبري ٢: ٢٩٥؛ والبداية والنهاية ٦: ٣٣٨؛ والمبسوط ٨: ١٢٣.

(٢) انظر: السيرة الحلبية ٣: ٢٩٥ ـ ٢٩٦؛ وأعيان الشيعة ١: ٢٤٤.

(٣) انظر: مسند أحمد ١: ٢٦٣؛ وصحيح البخاري ١: ٦، و٥: ١٦٩؛ وصحيح مسلم ٥: ١٦٥ـ ١٦٦؛ والذهبي، تاريخ الإسلام ٢: ٥٠٤.

الطيبة الحصينة، فحملت بعيسى، فخلقه من روحه ونفخه كما خلق آدم بيده ونفخه، وإنّي أدعوك إلى الله وحده لا شريك له، والموالاة على طاعته، وأن تتّبعني فتؤمن بي وبالذي جاءني؛ فإني رسول الله، وقد بعثت إليكم ابن عمّي جعفراً ومعه نفر من المسلمين، فإذا جاؤوك فأقرّ، ودع التجبّر، وإني أدعوك وجنودك إلى الله عز وجل، وقد بلّغت ونصحت، فاقبلوا، والسلام على من اتبع الهدى»[1].

هـ ـ **كتابه ﷺ إلى النجاشي الثاني**: «هذا كتاب من النبي إلى النجاشي عظيم الحبشة، سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأنّ محمداً عبده ورسوله، وأدعوك بدعاية الله، فإني (أنا) رسوله، فأسلم تسلم، يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون، فإن أبيت فعليك إثم النصارى من قومك»[2].

ومثل هذه الكتب كتبه ﷺ إلى ابن أبي شمر[3]، وبكر بن وائل[4]، وإلى الهرمزان عامل كسرى[5].

هذا النوع من الكتب لا يفيد في إثبات شيء هنا؛ لأنّها كتب دعوة إلى الإسلام، وليس فيها أيّ حديث عن الحرب أو الجزية أو غير ذلك، ويعزز هذا الأمر بكتاب النبي إلى النجاشيّ الأوّل عظيم الحبشة، فإنّ هذا الكتاب قد أرسله النبي قبل الهجرة، بحيث لا يوجد أيّ احتمال في أن يكون الهدف منه شيئاً آخر غير الجانب الدعوي؛ لعدم الإذن بالقتال في ذلك الحين، أي عند هجرة جعفر بن أبي طالب وأصحابه إلى الحبشة،

---

(١) انظر: تاريخ الطبري ٢: ٢٩٤؛ وسبل الهدى والرشاد ٢: ٣٩٤.

(٢) انظر: سيرة ابن إسحاق ٤: ٢١٠؛ والبداية والنهاية ٣: ١٠٤.

(٣) السيرة الحلبية ٣: ٣٠٤.

(٤) الطبقات الكبرى ١: ٢٨١؛ وأسد الغابة ٤: ٣٤٤.

(٥) الإصابة ٦: ٤٤٨.

مع بُعد احتمال أن يكون مراده السلامة فيها بعد ـ أي بعد أكثر من عشر سنين ـ حين سنصبح أقوياء.

وأمّا جملة «أسلم تسلم» الواردة في هذه الكتب، فلا دلالة واضحة فيها على السلامة الدنيوية من الحرب والقتل، بحيث يهدّد النبي بشنّ الحرب على تقدير عدم الإسلام، فكيف كان يمكن للنبيّ أن يرسل رسائل بهذه القوّة بعد الهجرة إلى كلّ هذه الدول ويهدّدها بأنّه سوف يشنّ حروباً عليها لو لم تسلم؟! وهل كان بمقدوره ذلك حقاً؟! ولو أراد ذلك فلماذا لم يرسل الكتب بالتدريج حيث يمكنه خوض مثل هذه الحروب؟ علماً أنّ هناك خلافاً بين المؤرّخين في تاريخ إرسال هذه الكتب؛ فعلى قولٍ: إنّ ذلك كان في السنة السادسة للهجرة؛ وعلى قول آخر: إنّه كان في السنة السابعة؛ وعلى قول: إنّه كان بعد الحديبيّة[1]، وهذه الفترات لا تصلح لأنّ يهدّد النبيّ فيها بالحروب مع دول عظمى على مختلف أطراف العالم، بل لو وقع ذلك بعد صلح الحديبية لكان الأنسب ـ بحسب السياسة العامّة التي انتهجها المسلمون آنذاك في فترة الصلح ـ أن يكون الهدف دعوياً فقط، وليس فيه جانب عسكري.

والذي يهوّن الخطب أنّ هذه الجملة تعني ـ في المقدار المؤكّد من دلالتها ـ أنّك بالإسلام تسلم من النار وغضب العزيز الجبار، وإن لم تفعل ذلك فسوف تتحمّل عصيان قومك؛ لأنك لم تدعهم إلى الدين، ولم تسمح لهم بذلك.

والذي وضع في المخيلة الإسلامية هذه الصورة العكسية عن هذا المعنى هو تصوّر أنّ هذه الكتب هي كتب فتوحات، مع أنّه لا دليل على ذلك من ظاهر اللفظ، وليس هناك إطلاق في هذا النص كما هو واضح.

ولا يستهان بقيمة هذه الكتب على المستوى الدعوي، فقد تركت بعض التأثير على هؤلاء الزعماء وشعوبهم، فبعضهم لم يستجب، مثل: كسرى، لكنّ بعضهم الآخر

---

(١) انظر: الأحمدي، مكاتيب الرسول ١: ٣٠ ـ ٣١.

استجاب ـ ولو بشكل جزئي ـ حسب ما توردە المصادر التاريخية، حيث أسلم ضغاطر أسقف الروم علناً بعد قراءته لهذا الكتاب، وكان من تعليقات المقوقس بعض ما فيه إنصاف للنبي وتأثر إيجابي بدعوته، وقد استجاب المنذر ملك ساوى للكتاب وأسلم، وكذلك ملوك حمير ونجران، وبعض عمّال فارس في البحرين، وغير ذلك من التأثير[١].

إذاً فهذا النوع من الرسائل غير واضح في دلالة نصّه على البعد العسكري في القضيّة، وكذلك بحسب سياقه التاريخي والعقلاني.

الثاني: الرسائل والكتب التي احتوت حديثاً عن الحرب أو الجزية أو الذمّة أو الأمان، وهي عديدة، نذكر منها:

أ ـ كتابه إلى كسرى بن هرمزد، بحسب بعض المصادر، وقد جاء كالتالي: «من محمد رسول الله إلى كسرى بن هرمزد، أما بعد، فأسلم تسلم، وإلا فأْذَن بحرب من الله ورسوله، والسلام على من اتبع الهدى»[٢].

ب ـ كتابه إلى كسرى عظيم فارس أيضاً: «من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس أن أسلم تسلم، من شهد شهادتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فله ذمّة الله وذمة رسوله»[٣].

ج ـ رسالته إلى المقوقس صاحب مصر ـ حسب نقل الواقدي (٢٠٧هـ) ـ: «بسم الله الرحمن الرحيم، من عند رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى صاحب مصر. أما بعد، فإنّ الله أرسلني رسولاً وأنزل عليّ كتاباً قرآناً مبيناً، وأمرني بالإنذار والإعذار ومقاتلة الكفار، حتى يدينوا بديني ويدخل الناس فيه، وقد دعوتك إلى الإقرار بوحدانية الله تعالى، فإن أنت فعلت سعدت، وإن أنت أبيت شقيت. والسلام»[٤].

---

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) مناقب آل أبي طالب ١: ٧٠.

(٣) تاريخ بغداد ١: ١٤٢؛ وكنـز العمال ٤: ٤٣٨.

(٤) الواقدي، فتوح الشام ٢: ٣٩ ـ ٤٠، دار الجيل، بيروت.

وقد تناقش هذه الرسائل بأنّ الرسالة التي أرسلت إلى كسرى عظيم الفرس نقلت في أغلب المصادر التاريخية بالشكل الذي نقلناه سابقاً خاليةً من الجزية والذمّة وما أشبه ذلك، وقد تفرّد الخطيب البغدادي تارةً؛ وابن شهرآشوب أخرى، بنقل هذا النص، وفي المصدرين يوجد إرسال؛ فلا سند في مناقب ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ)، وفي سند الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) إرسال في آخره عن بعض المشيخة، فتتعيّن الرواية الأشهر في مثل هذه الحال؛ لاستبعاد أن يكون النبي قد أرسل رسالة تهديد إلى كسرى؛ وسبب ذلك أنّ هذه الرسالة إما بعثت قبل نزول آية الجزية في العام التاسع من الهجرة أو بعد ذلك، فإذا أخذنا بالاحتمال الأوّل كان بعيداً؛ لأن ظروف النبيﷺ لم تكن تسمح بوضع من هذا القبيل في أن يهدّد إمبراطوريات، مثل: الفرس، والروم، وغيرهما، وأمّا إذا اخترنا الاحتمال الثاني فهو وإن كان ممكناً إلا أنّ المذكور في التاريخ أنّ ملك الفرس توفي قبل العام التاسع من الهجرة، فهذه النصوص يشوبها التباس، كما ألمح إلى هذا الأمر العلامة المتتبع الشيخ علي الأحمدي الميانجي، الذي علّق أيضاً على ما ذكره بعضهم، مثل: السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ)، بأنّ عادة النبي جرت على الدعوة إلى الإسلام، فإن أَبَوْا طالبهم بالجزية في رسائله للملوك، بأنّ مثل هذه الرسائل لم تصل إلينا[1].

كما أنّ الرسالة إلى مقوقس مصر التي نقلها الواقدي ـ مع مخالفتها لسائر الرسائل المنقولة ـ غير تامّة السند؛ لأنّها منقولة عن أبي إسحاق صاحب المغازي، ولم يذكر السند منه إلى الحادثة؛ مضافاً لضعف سند الواقدي بإهمال عبد الواحد بن عوف؛ إذ لم يذكره أحد في مصادر الرجال، لا الشيعية ولا السنيّة.

لكن الحقّ أنّ الدراسة الموضوعية المستوعبة تضعنا أمام ثلاث حقائق تاريخية:

الحقيقة الأولى: إنّ التتبع في كتب التاريخ والحديث والسيرة يفضي إلى العثور على

---

(١) مكاتيب الرسول ١: ٩٧، ١١٤.

عدد من الرسائل النبوية الواضحة في أنّه لو لم يسلموا لحقتهم الجزية أو فليأذنوا بالحرب القادمة عليهم، مثل: رسالته إلى كل من: أهل عمان، وملك اليمامة، والمنذر بن ساوى، ورفاعة بن زيد الجذامي، وجيفر وعبد ابني الجلندي، ويحنة بن رؤبة وسروات أهل ايلة، وأسقف نجران، وزمل بن عمرو بن عذرة، وأشباههم.

والذي لاحظته من تتبّع الرسائل ومطالعتها رسالةً رسالةً أن هذا الجوّ كان موجوداً في رسائل النبي إلى أهل الجزيرة العربية وأطرافها من القبائل والتجمّعات الصغيرة، أمّا الملوك في الحبشة ومصر والروم والفرس وغير ذلك فلم تحوِ الرسائل الموجّهة إليهم مثل هذا اللون من الخطاب.

الحقيقة الثانية: إنّ رسائل النبيﷺ إلى الملوك والزعماء خارج الجزيرة العربية لا تحوي خطاباً من هذا النوع، بل هي رسائل دعوية بامتياز.

الحقيقة الثالثة: إنّ بعض الرسائل الموجّهة إلى داخل الجزيرة العربية لم تكن تحوي أيضاً هذا اللون من الخطاب، وهي كثيرة، بل كان خطابها يشبه خطاب تلك الرسائل الموجّهة للملوك الكبار.

أمّام هذه المعطيات الثلاثة نقدّم تفسيرات لها، أهمّها:

التفسير الأوّل: أن يكون الأصل هو وجوب الجهاد الدعوي، لكن لم تحوِ رسائل النبي للملوك ولبعض الزعماء الداخليين مثل هذا الخطاب؛ لمصالح وقتية.

التفسير الثاني: أن يكون الجهاد الدعوي مشروعاً، وليس بواجب، ويكون أمره بيد الحاكم، والنبيﷺ رأى ضرورة ممارسة الخطاب الجهادي الدعوي مع بعض الفئات دون بعض؛ بوصفه حاكماً للمجتمع الإسلامي.

التفسير الثالث: أن لا يكون هناك جهاد ابتدائي دعوي في الإسلام أساساً، وإنّما ضمّن النبيﷺ بعض رسائله هذا اللون من الخطاب لمصالح وقتيّة فرضتها الضرورات؛ لأنّه كان يريد بناء الدولة الإسلامية القادرة على الاستمرار؛ فقد علم أنّه لا يمكن بناء دولة مستقرّة في مناخ القبائل العربية المتناثرة، فلابدّ من توحيد هذه

القبائل في الجزيرة العربية كي تتكوّن منها دولة تقدر على الاستمرار، لهذا احتوت رسائله لبعض من في الداخل هذا اللون من التعاطي؛ تأميناً لبناء الدولة الفتيّة، ونحن نعرف أنّ العقل القبلي كان يوشك على الإطاحة بالدولة حتى بعد كلّ هذه الفتوحات الإسلامية الكبرى التي حصلت في عهد الخلفاء الأوائل، وتناحر المسلمون في حروب قد يعود الكثير منها إلى النزعات القبلية مع الأسف الشديد، فإذا كانت هذه هي الحال بعد بناء الدولة الإسلامية العظمى فماذا كان سيكون عليه الوضع لو أنّ النبي ترك المدينة المنوّرة فقط وبقعاً متناثرة من أجزاء الجزيرة العربية؟!

وهذا يعني أنّ العنوان الثانوي والضرورة الطارئة هي التي فرضت استخدام القوّة استثنائياً ضدّ هؤلاء، ونحن نعرف أنّ أكثرهم لم يحاربه النبيﷺ؛ لأنّه خضع له؛ فإما أسلم نتيجة هذه الرسائل؛ أو دفع الجزية وظلّ خاضعاً لنفوذ الدولة القويّة.

والذي حصل أنّ المسلمين من الصحابة تصوّروا أنّ الأصل في سنّة النبيّ وسيرته هو الحرب مع غير المسلم، فوسّعوا دائرة هذه التجربة النبوية، معتقدين أنّ المفترض هو هذا، وأستعير هنا تعبيراً استخدمه الشيخ محمد أبو زهرة (١٣٩٤هـ) عند حديثه عن العلاقات الدولية في الإسلام، حيث اعتبر أنّ المسلمين أخذوا مثل هذه المقولات من الواقع، ولم يأخذوها من النصوص[1]، وهذا يعني أنّهم التبس عليهم الأمر في تفسير التجربة النبويّة.

وأمام هذه الاحتمالات يصعب الجزم بترجيح احتمال على آخر؛ لأنّ علماء أصول الفقه يعتقدون بأنّ العمل دليل صامت، والفعل النبوي هنا غير واضح بالنسبة إلينا من حيث منطلقاته ودوافعه وحدود حركتهﷺ لو كتبت له الحياة الأطول، وبهذا لا يمكننا الاستناد إلى هذه التجربة النبوية للاستدلال بها على شرعية الجهاد الابتدائي بوصفه حكماً أولياً، لا حكومياً يرجع فيه للمصالح الزمنية، فضلاً عن أن تكون

---

(١) محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام: ٥١، دار الفكر العربي.

التجربة النبوية دليلاً على الوجوب.

موقف أهل البيت عليهم السلام من الفتوحات الإسلامية

ما تقدّم كان ـ كلّه ـ بصرف النظر عن الاعتقاد الشيعي بإمامة أهل البيت النبوي، وأمّا إذا أضفنا هذا الاعتقاد فسوف نرى أنّ الخلفاء الأوائل مارسوا الفتوحات الإسلامية خارج إطار الجزيرة العربية، وذلك بمرأى من أهل البيت النبوي، ولم نجد انتقاداً يسجّله أهل البيت على عمل الخلفاء في هذا الموضوع، بل الملفت أنّهم كان يشيرون وينصحون الخلفاء في بعض المناسبات، فهذا دليل واضح وحاسم على شرعية الجهاد الابتدائي، وأنّ ما فهمه الصحابة والمسلمون الأوائل من التجربة النبوية كان صحيحاً.

ويشهد لذلك أنّ الإمام عليّاً كان يتحدّث عن أنّ الخليفة الثاني كان يشاوره في مهمّات الأمور، ففي رواية جابر الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حوار الإمام علي مع رأس اليهود ـ جاء: «وأما الرابعة يا أخا اليهود، فإنّ القائم بعد صاحبه كان يشاورني في موارد الأمور، فيصدرها عن أمري، ويناظرني في غوامضها، فيمضيها عن رأيي، لا أعلم أحداً ـ ولا يعلمه أصحابي ـ يناظره في ذلك غيري، ولا يطمع في الأمر بعده سواي، فلما (أن) أتته منيته على فجأة بلا مرض..»[1] ، فهي تدلّ على كمال التشاور والتنسيق بينهما، فلا يحتمل أنّ موضوعاً مثل الفتوحات لا يخضع لهذا الإطار العام الذي تحدّث عنه الإمام علي.

يضاف إلى ذلك ما ورد عن الإمام علي من تقديمه النصائح للخليفة الثاني، مثل: قوله له عندما كان عازماً على غزو الروم ـ كما جاء في الرواية ـ: «قد توكّل الله لأهل هذا الدين بإعزاز الحوزة، وستر العورة. والذي نصرهم، وهم قليل لا ينتصرون، ومنعهم، وهم قليل لا يمتنعون، حيٌّ لا يموت. إنك متى تسِرْ إلى هذا العدو بنفسك،

---

(١) الصدوق، الخصال: ٣٧٤.

فتلقهم بشخصك، فتنكب، لا تكن للمسلمين كانفة دون أقصى بلادهم. ليس بعدك مرجع يرجعون إليه. فابعث إليهم رجلاً محرباً، واحفز معه أهل البلاء والنصيحة، فإن أظهر الله فذاك ما تحب، وإن تكن الأخرى كنت ردءاً للناس ومثابة للمسلمين»[١].

وعندما استشاره عمر بن الخطاب في الشخوص لقتال الفرس بنفسه، قال: «إنّ هذا الأمر لم يكن نصره ولا خذلانه بكثرة ولا قلة، وهو دين الله الذي أظهره، وجنده الذي أعده وأمده، حتى بلغ ما بلغ، وطلع حيث طلع. ونحن على موعود من الله، والله منجز وعده، وناصر جنده. ومكان القيم بالأمر مكان النظام من الخرز يجمعه ويضمّه، فإن انقطع النظام تفرّق وذهب، ثم لم يجتمع بحذافيره أبداً. والعرب اليوم ـ وإن كانوا قليلاً ـ فهم كثيرون بالإسلام، وعزيزون بالاجتماع، فكن قطباً، واستدر الرحى بالعرب، وأصلهم دونك نار الحرب، فإنك إن شخصت من هذه الأرض انتقضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها، حتى يكون ما تدع وراءك من العورات أهمّ إليك مما بين يديك. إنّ الأعاجم إن ينظروا إليك غداً يقولوا: هذا أصل العرب، فإذا قطعتموه استرحتم، فيكون ذلك أشدّ لكلبهم عليك وطمعهم فيك. فأما ما ذكرت من مسير القوم إلى قتال المسلمين فإنّ الله سبحانه هو أكره لمسيرهم منك، وهو أقدر على تغيير ما يكره. وأما ما ذكرت من عددهم فإنّا لم نكن نقاتل في ما مضى بالكثرة، وإنما كنا نقاتل بالنصر والمعونة»[٢].

ولست أريد هنا أن أعلّق على هذه النصوص التي ينصح فيها الإمام علي بن أبي طالب الخليفة عمر بن الخطاب في قضايا تمسّ إدارة عملية الجهاد؛ لأنّها قابلة للجدل التاريخي جداً، فهي محدودة للغاية، ولا سند لها أساساً حتى يجري تقييم سندها، ومجرّد ورودها في نهج البلاغة لا يصحّحها كما هو واضح، فلا يمكن الوثوق بصدورها.

وأمّا رواية جابر الجعفي المتقدّمة فهي ضعيفة السند جداً، كما أقرّ بذلك غير واحدٍ من العلماء، كما أنّ سكوت الإمام علي عليه السلام عن فعل الخلفاء ربما يكون لعدم وجود

---

(١) نهج البلاغة ٢: ١٨.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٣٠.

مصلحة في النقاش حول هذا الموضوع ـ كغيره من الموضوعات ـ وفق العقيدة الشيعية، وكذلك الحال في جري الإمام علي في أرض العراق بسنّة من كان قبله؛ فإنّ عدم القدرة على تغيير بعض العادات والأعراف قبله ـ كبعض العبادات ـ يشهد على أنّ تغيير سنن مالية بهذه السعة قد يكون صعباً جداً.

من هنا قد يصعب الجزم ـ وفاقاً للمحقق الإصفهاني (١٣٦١هـ)، وظاهر السيد الخوئي (١٤١٣هـ)[1] ـ برضا أهل البيت عن الفتوحات الإسلامية بهذه الطريقة، فربما كان لهم رأي آخر.

لكنّ الصحيح عكس ذلك، لا للأدلّة السابقة التي يمكن النقاش فيها جميعاً؛ وإنّما لأنّ موضوعاً بهذه الخطورة والأهمية، ويشكّل مَعْلَماً من معالم تجربة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، لو لم يكن محلّ الرضا والقبول من أهل البيت إلى زمان الإمام العسكري ـ وبالأخص بعد الإمام علي، الذي ربما يقال بأنّ له ظروفه الخاصّة ـ لتمّ انتقاده جداً؛ فقد تتبّع الشيعة كل عثرات الخلفاء الأوائل وخلفاء بني أمية والعباس، وروايات المثالب كثيرة عندهم، وهذا معلم تاريخي كبير يفتخر به المسلمون من غير الشيعة بحقّ هؤلاء الخلفاء الكبار، فكيف لم تتسرّب ـ حتى في الداخل الشيعي الخاصّ ـ أيّة رواية، ولو ضعيفة السند، تنتقد هذه التجربة، أو تشير إلى أنّ خطأً استراتيجياً وقع فيها؟! إنّ هذا يشرف بنا على الوثوق بأنّهم ما كانوا يرون هذه الفتوحات مرفوضة، ويدعم ذلك بسائر الشواهد التي ذكرت، وإن كانت في نفسها قد تقبل النقاش على مستوى الإثبات التاريخي والمدلول، مثل ما تقدّم، ومثل مشاركة خواصّ الإمام علي عليه السلام في الفتوحات في عهد الخلفاء الأوائل.

فرضا أهل البيت النبوي عن الفتوحات التي قام بها الخلفاء الأوائل يمكن دعوى الاطمئنان به، لكن غاية ما يفيد في استنتاج الموقف الفقهي أنّ الخليفة آنذاك كان يمكنه إذا

(١) الإصفهاني، حاشية المكاسب ٣: ٤٣ ـ ٤٥؛ والخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٨٤١ ـ ٨٤٣.

رأى مصلحةً أن يقوم بفعل الجهاد الابتدائي نتيجة ضرورات، ومن الممكن أن تكون الثقافة العامّة آنذاك ترشد إلى ضرورة القيام بتوسعة جغرافية لنطاق الدولة الإسلامية الفتيّة؛ إذ بهذا يصبح الإسلام ديناً عالمياً محمياً من التعرّض للاندثار بسقوطه في جغرافية صغيرة، وغير محدود ببقعة جغرافية لا تمثل موقعاً إستراتيجياً في حياة البشر، فضرورات مرحلة الانطلاق والتأسيس تستدعي سياسة من هذا النوع في عالم كانت هذه هي نظمه.

ولعلّ ما يعزّز مثل هذه الاحتمالات ما مال إليه بعض المستشرقين من أنّ الجزيرة العربية كانت تشهد قبيل ظهور الإسلام ظاهرة تصحّر، وأن هذه الظاهرة هي التي دفعت المسلمين للتفكير في الفتوحات خارج نطاق جزيرة العرب، فإذا صحّ هذا التحليل، الذي بُني على النظرية الجغرافية حول الجزيرة العربية، والتي طرحها العالم هوغو فنكلير، واستفاد منها المستشرق الإيطالي ليوني كاتياني، في تفسير ظهور الإسلام ـ بصرف النظر عن صحّة مقولاته ـ فإنّ احتمال الضرورات الزمنية يمكن أن يكون قوياً لصالح التفسير التاريخي لظاهرة الفتوحات دون التفسير النصّي الديني الصرف.

والذي يدفعنا لمثل هذه الفرضيات، التي لا دليل حاسم عليها، وإنّما هي احتمال منطقي يمكن فرضه، أنّنا نتعامل مع أفعال تارةً؛ ومع سكوت عن أفعال تارةً أخرى، والفعل مفتوح على احتمالات، وإذا كان أحدها هو المنصرف لأذهاننا فلأنّ الثقافة الفقهية السائدة قد أنست به؛ نتيجة اشتهار القول بالجهاد الابتدائي، وإلا فلا دافع لتلك الاحتمالات إلا بإقامة الدليل على نفي جميعها، كي يتعيّن تفسير الفعل أو السكوت عنه بفريضة الجهاد الابتدائي بالعنوان الأوّلي.

ونتيجة الكلام حول دليل السيرة النبوية والإسلامية ورسائل النبي ﷺ وكتبه أنّها على أبعد تقدير تؤكّد الجهاد الابتدائي تاريخياً، لكنّها لا تستدعيه فقهياً بوصفه حكماً أولياً في الشريعة، وإنّما هو حكم قابل للتشريع الزمني نتيجة ضرورات، ومن المعروف أنّ نظام المهم والأهم ونظام الضرورات يجريان في الشريعة الإسلامية بمختلف

أحكامها تقريباً، وليس هنا فقط.

٤ . ٢ . الاستناد إلى الإجماع الإسلامي لإثبات الجهاد الابتدائي

يُستند لإثبات الجهاد الابتدائي ـ بعد الكتاب والسنّة ـ إلى دليل الإجماع، على أساس اتفاق فقهاء المذاهب والفرق الإسلاميّة على شرعية هذا الجهاد ووجوبه، وأنّ مقاتلة الكافرين بملاك الكفر، لا فقط بملاك الدفاع وردّ العدوان، وكلمات الفقهاء في هذا المجال كثيرة، ولا داعي لاستعراضها، فالإجماع المحصّل والمنقول تامّان، ولا أقلّ من الشهرة الفتوائية الواسعة. وحيث يكون الإجماع دليلاً كاشفاً عن الموقف الشرعي فإنّ هذا الإجماع القويّ جدّاً هنا يغدو كذلك تلقائيّاً.

وقفات نقدية مع دليل الإجماع

لكن هذا الإجماع قابلٌ للمناقشة، وذلك:

أولاً: إن ذهاب مشهور الفقهاء إلى ما قيل أمرٌ لا يصحّ إنكاره، إلاّ أن بعض الفقهاء لا وضوح لكلماتهم في ما يعطي دلالةً على مثل هذا الجهاد، وإنما يتحدّثون عن أصل وجوب الجهاد، دون إشارة إلى نوعيّته، وعلى سبيل المثال: نلاحظ نصّ الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في كتاب «الهداية»، حيث يقول: «الجهاد فريضة واجبة من الله عز وجل على خلقه، بالنفس والمال، مع إمامٍ عادل؛ فمن لم يقدر على الجهاد معه بالنفس والمال فليخرج بماله من يجاهد عنه، ومن لم يقدر على المال، وكان قوياً ليست له علّة تمنعه، فعليه أن يجاهد بنفسه، والجهاد على أربعة أوجه ـ وساق رواية فضيل بن عياض المتقدّمة ـ، وقد روي أن الكادّ على عياله من حلال كالمجاهد في سبيل الله، وروي أنّ جهاد المرأة حُسن التبعّل، وروي أنّ الحج جهاد كلّ ضعيف»[١]، وبهذا انتهى كتاب الجهاد عنده، فأيّة دلالةٍ في هذا الكتاب على الجهاد الابتدائي، مع احتمال كون مراده هو

---

(١) الصدوق، الهداية: ٥٧ ـ ٦٠.

خصوص الدفاعي؟! والكلمات التي من هذا القبيل ليست بالنادرة، ولاسيما عند القدماء.

ثانياً: إنّه لو انعقد الإجماع صغروياً فهو معلوم المدركية أو مطمأنّ بها، ولا أقلّ من احتمال كونه مدركياً، حيث الآيات الدالّة أو القريبة الدلالة موجودة، وكذا ظاهر بعض الروايات كما أسلفنا، ومعه كيف يكون إجماعاً كاشفاً عن الحكم الشرعي؟!

ثالثاً: لو استُدل بالشهرة فالجواب أوضح، وهو أنه لا حجية للشهرة الفتوائية في حدّ نفسها ـ كما قرّر في علم أصول الفقه ـ إلاّ إذا حصّلت يقيناً، وهو صعبٌ هنا، ولاسيما بعد سريان مسألة المدركية إلى الشهرة أيضاً؛ لأن المدركية لو أسقطت كاشفية الإجماع فهي مسقطة لكاشفية الشهرة بطريقٍ أولى، بعد عدم كون الشهرة دليلاً تعبّدياً بنفسه.

فالإنصاف أن الاستدلال بالإجماع أو الشهرة في مثل هذا الباب الوفير بالأدلّة في غير محلّه. نعم، هو حسنٌ من باب التأييد.

٥ ـ ٢ . اعتماد دليل العقل في تشريع جهاد الدعوة

إنّ تطهير الأرض من الكفر أمرٌ حسن، وكذلك نشر التوحيد والعدل، وحيث يتوقف تحقيق ذلك على الجهاد الابتدائي فيكون حسناً، بل واجباً.

يظهر هذا الدليل في كلمات العديد من الباحثين، ضمن صياغات مختلفة، وإن لم يطرحوه بوصفه دليلاً اجتهادياً.

إلاّ أنّ هذا الوجه وأمثاله واضح الدفع، فالغاية لا شك في حُسنها، بل وجوبها، إنما الكلام في الوسيلة، وشرعية الغاية لا تبرّر شرعية الوسيلة دائماً، ولاسيما أنّ الوسيلة فيها قتلٌ ودم وحروب يذهب ضحيتها بعض المسلمين أيضاً، كما أنّه من غير المعلوم أن تنتهي بمئات السنين، فمثل هذه الوسيلة يصعب القول بأنّ الغاية تبرّرها.

يضاف إلى ذلك أنه من غير المعلوم أنّ الله يريد إبادة غير الإسلام من العالم؛ وذلك بدليل القبول القرآني بنظام الذمّة، فلا ينبغي الاستعجال في رسم صورة الغاية المنشودة قبل مراجعة المصادر الاجتهادية الأخرى، فهذا الوجه ضعيفٌ أيضاً.

خلاصة واستنتاج

وبهذا يتمّ الكلام في أدلّة شرعية ووجوب الجهاد الابتدائي، وقد تبيّن أنّها لا تنهض لإثبات هذا الجهاد بالعنوان الأوّلي بشكل حاسم؛ حيث إنّه بعد مراجعة مجمل الوقفات لا يحصل لنا اطمئنان ووثوق بتشريع هذا الجهاد. نعم، توجد له بعض الشواهد الجديرة، التي ينبغي وضعها أمام أدلّة نفي هذا الجهاد، وإجراء مقارنات ومقاربات بين أدلّة النظريتين، وقد توصّلنا هناك إلى أنّ بعض الأدلّة الأقوى للجهاد الابتدائي، مثل: إطلاق آية الجزية وحديث ابن عمر المشهور، وسيرة المسلمين بعد النبيﷺ، ولاسيما مع ضمّ سكوت أهل البيت، لا تنهض لمواجهة أدلّة نفي الجهاد الابتدائي من نصوص الكتاب والسنّة.

فالأصل في العلاقات الدولية في الإسلام هو السلم، والحرب إمّا دفاعيّة بالمعنى الذي شرحناه للدفاعية؛ أو اضطرارية، تفرضها ظروف طارئة يرجع فيها إلى قيادة الدولة الإسلامية الشرعية. والله العالم.

مبدأ العلاقات السلمية في الفقه الإسلامي

د. محمد رسول آهنكران(*)

مدخل

من أهم ما وصف به آخر المرسلين في كتاب الله الكريم أنه «رحمة للعالمين»، فمن هذا المنطلق تعتبر دعوة الناس إلى السلام رسالة هامة يحملها الدين الإسلامي للبشرية، وكان من أول الأعمال التي قام بها نبيناﷺ، عندإقامة الدولة الإسلامية في المدينة، وأشير إليه في القرآن الكريم، إقرار السلام، إيجاد الصداقة، وعقد الأخوة.

يدعو الإسلام الناس ـ مهما كان شأنهم ـ إلى إحلال السلام بينهم، ولم يكن ربنا يسمح لنبيناﷺ، حتى بعد مضي سنوات من تولّيه الرسالة في مكة، أن يحارب ـ ولو دفاعاً عن النفس ـ العدو الذي ما كان يرعى أي أصول إنسانية، ودام هذا الوضع حتى بعدما هاجرﷺ إلى المدينة، حيث لم يكن يجوز له أن يقاتل إلا في ظروف ضرورية، وفي إطار خاص.

في الفترة المذكورة التي أشرنا إليها كانت تهدف جميع المحاولات إلى أن يعامل أعدى أعداء الإسلام بالعفو والرحمة.

(*) أستاذ مساعد بجامعة طهران (فرع قم)، من إيران.

تعامل الإسلام ـ إلى أقصى حد ممكن ـ مع المشركين والكفار على أساس السلام، كتعامله مع أهل الكتاب.

وفي هذا المقال تمّ التركيز على إثبات هذين الأمرين:

أولاً: إن هناك في الدين الإسلامي حلولاً للحيلولة دون وقوع الحرب والقتال.

ثانياً: المبدأ الأساس في التصرف مع المشركين والكفار وأهل الكتاب هو السلام، سوى بعض الحالات المعدودة، فلا تجوز الحرب والقتال إلا مع المستكبرين، الذين لا يعرفون أي منطق، وإذا لم يواجهوا بالقوة يقومون بارتكاب الجريمة والظلم ضدّ الناس.

الآليات الخاصّة للحيلولة دون وقوع الحرب

المهم في عملية إقرار السلام والود العناية التامّة للحيلولة دون وقوع المشكلة، فتعتبر الحيلولة دون الحرب أهم من إقرار السلام بعد العداء، وقد أشار القرآن الكريم أيضاً إلى هذا الأمر، وقدم حلولاً واقتراحات للمنع دون وقوع الحرب والقتال، وإليكم بعضاً منها:

١. النهي عن الجدال العقيم

والجدال عبارة عن حوار يتبعه تمسك طرف واحد بمواقفه، التي لا يقبل بها الطرف الآخر، وينتهي إلى سجال يحكمه العناد.

يوصي الإسلام دائماً بحوار يُبنى على أساس ذكر الدلائل والبراهين المقبولة. ويريد من الذين يرفضون الدين أن يدخلوا في الحوار، وأن يذكروا براهينهم لهذا الرفض.

يخاطب القرآن الكريم ٤ مرات الذين لا يعتنقون الإسلام ديناً أن يأتوا ببراهينهم فقد تكررت آية: ﴿**هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ**﴾ أربع مرات في القرآن الكريم: (البقرة:١١١)، (الأنبياء: ٢٤)، (النمل: ٦٤)، و(القصص: ٧٥).

فحسب ما مرَّ تبيّن لنا أن الإسلام لا يريد فرض العقائد، بل ما يتطلع إليه هو أن

يدخل من يرفض الدين في حوار حول المبادئ والأصول الإسلامية، ويأتي ببرهانه، فإذا وجد رأيه (نفسه) ضعيفاً، ورأى الإسلام قوياً مقنعاً، فليعتنق الإسلام ديناً، وتشير آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦) إلى هذه الحقيقة وهي أن لا يكون قبول مبادئ الدين الإسلامي بالإجبار، بل بالدليل والبرهان.

وعلى هذا الأساس يكون رأي ابن مسعود وابن زيد من صحابة النبيﷺ، اللذين يعتقدان بأن آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قد نسخت بعد نزول آية السيف، خاطئاً[١]؛ لأن الإسلام لا يريد أن يتوسّل بالقوة في نشر مبادئه، وبالحرب لإثبات صواب طريقه، بل إنه في البداية يحاول كل المحاولة لتقديم أدلة واضحة تميّز الحق عن الباطل للناس، وما تلا الآية المذكورة من الآيات، نحو: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، يقودنا إلى أنه ليس هناك أي إكراه أو إجبار لقبول الإسلام، ومن الواجب أن يكون قبوله معتمداً على الدليل والبرهان، وإذا كان اعتناقه للدين الإسلامي غير معتمد على التأمل والتفكّر فلا يقبل منه إسلامه.

ونظراً لما ذكرناه آنفاً يفتي جميع فقهاء الشيعة بعدم جواز التقليد والتبعية في قبول أصول الدين[٢]، وبعبارة أخرى فليعتمد قبول المبادئ الدينية، كربوبية الله تعالى، حقانية الدين الإسلامي حقانية كلام رسول الله، وقناعات أخرى، على الدليل والبرهان لا على تبعية عمياء.

وبهذا يتبيّن أنّ آية ﴿لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ﴾ لم تنسخ، بل تعبر عن هذه الحقيقة، وهي أن من لم يثبت له حقانية الدين الإسلامي بالدليل فعلينا أن لا نكرهه على قبول الدين؛ لأن الإنسان غير المعاند وغير المتعنِّت عندما يتبين له الحق، ويقتنع بحقانية الدين الإسلامي بالبرهان والاستدلال، يعتنق الدين، وذلك يعود إلى فطرته الإنسانية، التي تقبل الحق إذا كان مبنياً على الاستدلال والبرهان السليم.

---

(١) الطبرسي، مجمع البيان، ٢: ٣٦٤.

(٢) اليزدي، العروة الوثقى ١: ٢٩، المسألة ٦٧.

ونستنتج مما مرّ أن القرآن يدعو الإنسان إلى التعقل والحوار، اللذين يعتمدان على الاستدلال والبرهان، غير أنه لا يقبل الجدال، وينهى المسلمين عنه. وكم من حرب أو قتال أثار شعلته الجدال والمراء، فالقرآن بنهيه للمسلمين عن الجدال يحاول الحيلولة دون وقوع الحرب والقتال.

وإليكم بعض الآيات التي تنهى المسلمين عن الجدال، وتمنعهم منه، وتطالبهم بترك أيّ حوار أساسه العناد:

١ـ ﴿**قُلْ أَتُحَاجُّونَنا فِي اللهِ وَهُوَ رَبُّنا وَرَبُّكُمْ وَلَنا أَعْمالُنا وَلَكُمْ أَعْمالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ**﴾ (البقرة: ١٣٩).

وكما يلاحظ، يمنع ربنا تعالى المسلمين عن المحاجّة، ويريد منهم أن يفوّضوا الأمر إلى الله تعالى.

٢ ـ يؤكد ربنا بقوله: ﴿**تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَها ما كَسَبَتْ وَلَكُمْ ما كَسَبْتُمْ وَلا تُسْأَلُونَ عَمّا كانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (البقرة: ١٣٤) على أن أيّة أمّة وأي إنسان ـ مهما كان دينه ـ سيجد نتيجة عمله في القيامة، ولا تعذّب أمة لما قامت به سائر الأمم من أعمال سيئة، ولما آمنت به من المعتقدات الباطلة، فيحول القرآن بهذه الصورة دون جدال لا جدوى له.

وقد أُعيدت عبارة: ﴿**تِلْكَ أُمَّةٌ**...﴾ بعد فاصل قصير من الآية ١٣٤، في الآية ١٤١ من سورة البقرة، وذلك للفت انتباه المسلمين أكثر فأكثر إلى هذا الأمر.

٣ ـ في آية ﴿**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾ (الكافرون: ٦) يقول ربنا مخاطباً رسوله: يا أيها النبي ابتعد في حوارك مع الكفّار عن الجدال، وفوّض أمرك إلى الله.

٤ ـ يخاطب القرآن الذين لا يؤمنون بقوله: ﴿**وَقُلْ لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ اعْمَلُوا عَلى مَكانَتِكُمْ إِنَّا عامِلُونَ * وَانْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ**﴾ (هود: ١٢١ ـ ١٢٢)، فالقرآن بتأكيده على ضرورة إيكال الأمر إلى الله تعالى يريد من المؤمنين أن يجتنبوا الجدال مع الكفّار.

٥ ـ نهى القرآن المؤمنين عن الردّ بالمثل في قضايا مثل: الفحش والسب، وأراد منهم

الاجتناب عن سب غير المؤمنين، فقال: ﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: ١٠٩).

حيث يؤدي الفحش والسب في كثير من الأحيان إلى نعرات دموية، فلهذا يحاول الإسلام؛ بنهيه المؤمنين عن هذا العمل، الحيلولة دون هذه النعرات.

٦ ـ يخاطب ربنا تعالى، في مواقف مختلفة، نبيَّه، مطالباً إياه بالإعراض عن المشركين والذين لا يؤمنون، وبالابتعاد عن الجدال، ومنها: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ١٠٦)، ونجد تكراراً له في آيات أخرى، نحو: (النساء: ٦٣ و٨١)، (المائدة: ٤٢)، (الأعراف: ١٩٩)، و(النجم: ٢٩)[١].

٧ ـ من تلك الآيات التي يخاطب الله فيها نبيه، ويأمره بترك الذين لا يؤمنون وشأنهم، وتفويض أمرهم إلى الله في القيامة، هي الآية ٨٣ من سورة الزخرف: ﴿فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ﴾ (الزخرف: ٨٣)، وقد تكررت نفس العبارة ﴿فَذَرْهُمْ...﴾ في الآية ٤٢ من سورة المعارج.

وملخَّص القول: إن أول عامل يمثل دوراً هامّا في الحيلولة دون الحرب والقتال هو ترك جدال لا يتمخّض عنه شيء، وقد منع القرآن الكريم المسلمين عن الخوض في مثل هذا الجدال وأمرهم بإيكال الأمر إلى الله تعالى، والابتعاد عن مواصلة الحوار المبني على الجدل.

٢ . تحريم القتل بغير الحق، والعقوبة المترتبة عليه

العامل الثاني الذي له تأثيره الهامّ في الحيلولة دون الحرب والقتال هو التأكيد على حرمة القتل بغير الحق، والإشارة إلى العقوبة التي حدّدها الشرع لمن يرتكب القتل ويُريق دماً.

إن الله قد وعد في قرآنه من يقتل الآخر بغير حق بأشد العذاب، يقول سبحانه

---

(١) انظر: محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ٤٥٦، مادة ع ر ض.

وتعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً﴾ (المائدة: ٣٢).

كما نلاحظ في هذه الآية أنّ من قام بقتل أحد من الناس فكأنه قام بقتل جميع الناس، من بداية الخلق إلى نهايته. إذاً يتبع قتلَ أحد من الناس غضبُ الله تعالى وسخطه.

وقد جاء في تفسير هذه الآية: مكانُ من قتل نفساً بغير حق في الجحيم مكانُ من قام بقتل جميع الناس، فإن أعاد القتل يشتد عذابه في الآخرة[١].

ويُعتبر تخويف وتحذير الناس من العذاب في القيامة عاملاً هاماً في الحيلولة دون الإقدام على بالقتل بغير حق، حيث المانع الذاتي (الوجدان الإنساني) أكثر أهمية من المانع الخارجي؛ لأنه يمكن للمجرم الهروب من المانع الخارجي، ولكن المانع الذاتي، المتكوّن من معتقدات وقناعات حول الآخرة، لا يترك الإنسان، ولا يمكن الفرار منه.

ونظراً لذلك لا يعتني الدين الإسلامي في برامجه لمكافحة الجرائم بالمانع الخارجي فحسب، بل إنه يحاول كل المحاولة تقوية المانع الذاتي، المتشكّل من الإيمان بالغيب (خاصة بالقيامة والعقوبات الأخروية)، كي يخلق في الإنسان قوة تمنع صاحبها عن ارتكاب الجرائم، ولا يمكن الفرار منها.

ومن جهة أخرى لم يكتفِ الإسلام بتحديد عقوبات أخروية لمن يقتل الآخر بغير حق، بل إنه قد حرّم الظلم ـ مهما قلّ ـ، ووعد الظالم بالعذاب في الآخرة، وهكذا قد سعى الإسلام للحيلولة دون ظلم الظالمين.

وحسب ما ورد في القرآن الكريم لا يستحق أحد الإمساك بالسلطة إلا من لم تمتدّ يده للظلم، قال تعالى: ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

واتفق فقهاء الشيعة بأجمعهم، ولا يختلفون، على أن من الشروط الرئيسية لإمامة الناس كون ملف حياة الإمام خالياً عن أي ظلم[٢]. قال الإمام الحسين عليه السلام، في آخر ما

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٩ـ١٠.

(٢) الخراساني، كفاية الأصول ١: ١٣١؛ الفياض، محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٩٤؛ الكاظمي،

وصّى به ابنه: «يا بني، إياك وظلم من لا يجد عليك ناصراً إلاّ الله»[١].

وبهذا يظهر أن تأكيد القرآن على حرمة ظلم الناس، وبتحديد عذاب أخروي لمن قام بذلك، يحول دون وقوع القتال والحرب بين الذين يعتقدون به (جلّ شأنه) وبكتابه إلى حدّ لا بأس به.

ولا يقتصر الذين لا يسمح الإسلام بالظلم لهم على المسلمين فحسب، بل إنّه يتعدى إلى اليهود النصارى والمجوس من أهل الذمّة، فإن الإسلام لا يسمح بأن يؤذي أحد أهل الذمّة، ومن قام به يستوجب العذاب.

وقد روي عن نبيناﷺ أنّه قال: «إن من آذى أهل الذمة فكأنه آذاني»[٢].

فالإسلام؛ بتحريمه الظلم للآخرين، والوعد بعذاب أخروي لمن يظلم غير المسلم، يمهد أرضية مناسبة للسلام.

وهناك مانع آخر يحول دون القتل وإراقة الدماء، وهو القصاص. فمن ارتكب قتلاً بغير حق، أو سبّب إصابة لشخص، يُقتص منه، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (البقرة: ١٧٩).

فالمراد من تشبيه القصاص بالحياة أنه يمنع من أن يقوم شخص بارتكاب جريمة قتل، حيث إنّ الخوف من القصاص لا يسمح للشخص أن يبادر لقتل أحد بغير حق، أو يسبب إصابة لشخص آخر. ومن هذا المنطلق يضمن تطبيق حكم القصاص الحياة للبشر، ويؤدي عدم تطبيقه إلى انتشار أنواع من الجرائم.

ومن الجدير بالذكر هنا أن العقاب الدنيوي لا يخصّ القاتل الذي قام بقتل مسلم بغير حق فحسب، بل إنّه يتعدى إلى من قام بقتل كافر غير حربي لم يحارب الدولة الإسلامية، فمن قام بجريمة القتل بحق كافر غير حربي يحكم عليه بعقوبة التعزير.

فوائد الأصول ١: ١٢٦.

(١) عدد من الكتّاب: ٥٤٤.

(٢) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٩٣.

والعقوبة التعزيرية هي عبارة عن عقوبة يحدّد نوعها وكيفيتها حاكم الشرع، ويُجمع الفقهاء على أن المسلم إذا قام بقتل كافرٍ غير حربي يصدر عليه حكم تعزيري، وإن أعاد هذا العمل، واعتاد على قتل غير المسلمين من أهل الذمة، يُقتص منه[1].

والمراد من كلمة الاعتياد إعادة ارتكاب القتل، ومعنى ذلك أنه إذا قام القاتل بعد صدور الحكم التعزيري بقتل غير المسلمين من أهل الذمّة يُقتصّ منه.

ويرى الفقهاء أنه إذا قام مسلم شيعي بقتل مسلم يحكم عليه بالقصاص، ولا تُغيِّر الحكم جنسيةُ القاتل أو المقتول؛ أما إذا قام رجل غير مسلم بقتل مسلم، أو غير مسلم، فيجري عليه حكم القصاص؛ بينما إذا بادر مسلم ـ في بعض الحالات ـ إلى قتل غير مسلم بغير حق فيقتص منه، ولكن صدور الأحكام التعزيرية في جميع الحالات ثابت.

وعلى هذا الأساس يمنع الإسلام؛ بتحديده عقوبة القصاص لمن ارتكب قتلاً بغير حق، كثيراً من حالات القتل والنزاع، ويجعل دعائم السلام أكثر استحكاماً، ويحول دون أعمال العنف.

٣. التحكم في رغبة الثأر والانتقام

في الجاهلية عندما كان يقوم شخص من قبيلة ما بقتل شخص من قبيلة أخرى كان التعصّب الجاهلي يدفع قبيلة المقتول إلى الهجوم على قبيلة القاتل، وارتكاب المجازر بحق عدد كثير من الناس؛ بذريعة الثأر والانتقام.

كم من حروب وقعت بين قبائل وبلدان مختلفة بسبب قتل واحد، أو عدد قليل من الناس، فيسعى القرآن؛ بإشارته إلى عدم جواز الإسراف في القصاص، إلى أن يمنع وقوع كثير من الحروب.

ورد في القرآن الكريم: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كانَ مَنْصُوراً﴾ (الإسراء: ٣٣)، فبعد إشارته إلى تطبيق حكم القصاص على

---

(١) الحسيني العاملي، ١١: ١٩.

القاتل يطالبُ أقرباء المقتول بعدم الإسراف وتعدي الحدود في أخذ الثأر، والتجنّب عن قتل أهل قبيلة أو مدينة أو بلد القاتل، بل يختّص العقاب بالقاتل والضالعين في القتل ـ حسب الدور الذي أدوه في تنفيذ الجريمة ـ ولا يشمل أحداً سواهم.

بعبارة أخرى: لا يجوز أخذ الثأر من غير الضالعين في الجريمة.

ومن جهة أخرى يسعى الإسلام؛ بتحديده نوع القصاص، وتحريمه التمثيل بجثمان القاتل، ومنعه القصاص بأشكال مروعة، إلى التحكم في رغبة الثأر والانتقام لدى أهل المقتول وذويه، كي لا يرى هؤلاء أياديهم مبسوطة لأي تصرف تجاه القاتل.

وقد أمر علي عليه السلام، موصياً ابنيه الحسن والحسين عليهما السلام، أن لا يضربا قاتله إلاّ ضربة واحدة؛ لأنه ضرب الإمام ضربة واحدة، ويجتنبا التمثيل بجسد القاتل؛ لأن النبي قال: إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور»[1].

وهنا يحاول الإسلام ـ بتحكمه في رغبات الثأر والانتقام لدى الأشخاص ـ أن يحول دون قسوة القلوب، فالدين الإسلامي يمنع من أن يرى ذوو المقتول أنفسهم مجازين بالقيام بأي عمل تجاه القاتل؛ لأن مثل هذا الأمر يجعل قلوبهم قاسية ويقوي مشاعر الشخص للقيام بالجريمة، ومن أجل ذلك منع نبينا المسلمين من تمثيل وتقطيع جسد حيوان ميت مثل الكلب.

الإسلام ساحة الودّ والسلام، توليفة التعاليم السلمية

ترعرع الإسلام في بلد كان يمتاز الأشخاص فيه بعرقهم ولغتهم والقبيلة التي كانوا ينتمون إليها، ويعتبر العرق العربي أفضل عرق في العالم، ويدعى غير العربي بالعجمي، ويتباهى العرب بعربيتهم وقبيلتهم ولغتهم، غير أن الإسلام أتى على جميع ما كان يعتبر عند العرب معيار التفضيل، وأعلن أن لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى وإطاعة ما أمر الله به. وقد أراد تعالى بقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)

---

(١) نهج البلاغة: الرسالة ٤٧.

الإشارة إلى أن المعيار الرئيس لتفضيل الأشخاص ليس كما يتصوّره العرب.

ومن أهم ما قام به نبينا في حياته التأكيد على أن تنوّع اللغات والأعراق هو أداة للتعارف، إذ لو كان لجميع الناس خصائص واحدة غير متمايزة من شخص لآخر لصعب على الإنسان معرفة الأشخاص.

إذاً فالتكلُّم بلغة خاصّة، أو الانتماء إلى جنسية خاصة، لن يكونا من معايير التفضيل حسب ما أشار إليه الإسلام، بل إنهما آليتان لمعرفة الأشخاص بصورة أفضل.

ومن هذا المنطلق نشاهد الإسلام يدعو المسلمين إلى أن يكونوا كالإخوة، وأن لا يرى أحد نفسه أفضل من الآخرين؛ للغته وعرقه.

ويأمر ربنا تعالى نبينا، الذي يعتبر ـ حسب التعاليم الإسلامية ـ أشرف المخلوقات، بالتواضع أمام المؤمنين، ويقول: ﴿وَاخْفِضْ جَناحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الحجر: ٨٨)، ويقول في مكان آخر: ﴿وَاخْفِضْ جَناحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: ٢١٥)، وكلمة خفض الجناح تدلّ على نهاية التواضع في التعامل مع الآخرين.

وهكذا نجد أن الله يطالب نبيه أن يكون متواضعاً أمام المؤمنين ـ بغض النظر عن جنسيتهم أو لغتهم أو عرقهم ـ ويتحدّث بلين معهم، ويأمر المسلمين أن يتعاملوا، بغض النظر عن الخلافات الموجودة بينهم، مع إخوتهم في الدين بالودّ والأخوية، حيث يعتبر القرآن الكريم جميع المسلمين، مهما كان عرقهم وانتماؤهم القبلي، إخوة، ويقول: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ (الحجرات: ١٠).

ونظراً لكون المسلمين إخوة فعليهم إحلال السلام فيما بينهم. والمعروف أن نبينا الكريمﷺ، في أول خطواته في المدينة، قام بعقد الأخوة بين المسلمين، في وقت كان العداء بين هؤلاء شديداً، فبفضل الإسلام حل الإخاء مكان العداء، يقول القرآن في هذه المناسبة: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً﴾ (آل عمران:١٠٣).

ويوصي الإسلام أتباعه إلى تعزيز أواصر الودّ والأخوة، والابتعاد عن أي عمل

ينتهي إلى الخلاف والنزاع. فقد حرم الله النميمة والتهمة والاغتياب وغيرها مما يجلب الخلاف والنزاع، وجعل عذاب من يأتي بالذنوب المذكورة أعلاه ـ حسب ما ورد في تعاليمنا الدينية ـ أشدّ من عذاب مضيع حقوق الله تعالى.

ومن جهة أخرى فإن ثواب إحلال السلام والودّ بين المسلمين أعظم من ثواب جميع الأعمال التي لها صبغة عبادية بحتة، قال علي عليه السلام في وصيته، نقلاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «صلاح ذات البين أفضل من عامة الصلاة والصيام»[1]. وفي هذا الحديث دلالة على أن ثواب إصلاح ذات البين أكثر من ثواب الصلاة والصيام مائة عام، إذا افترضناه أقصى حدٍّ يمكن أن يعمِّره الإنسان.

يُدعى رسول الله صلى الله عليه وآله في القرآن الكريم بـ «رحمة للعالمين»، قال تعالى: ﴿وَما أَرْسَلْناكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ﴾ (الأنبياء:١٠٧)، ولذلك نراه قد أتى للعالمين ـ مهما كانت جنسيتهم ودينهم ـ بالرحمة و الودّ والسلام.

وفي سياق الآية، الذي يفيد الحصر، تأكيدٌ على أن الرحمة والسلام جزءان أساسيان للإسلام.

ويوصي القرآن الكريم المسلمين أن يتصرفوا ويتعاملوا مع الآخرين، من المسلمين وغير المسلمين، سلمياً، ولهذا الأمر الكلي استثناءات، ولكن علينا أن نترك الاستثناءات ونتمسك بالحالات التي يطبق عليها هذا الأمر الكلي.

ففي الآية: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً﴾ (البقرة: ٨٣) يأمر الله تعالى المسلمين أن يتعاملوا مع الآخرين من المسلمين وغير المسلمين بخلق حسن، وليس المراد من هذه الآية حسن القول فحسب، بل إنه يتعدى إلى رعاية الحسن في التصرف والتعامل.

وأفضل ما يُثبت هذا الادّعاء قوله سبحانه: ﴿لا يَنْهاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ (الممتحنة: ٨)، ففي هذه

---

(١) المصدر نفسه.

الآية لم ينه الله سبحانه وتعالى عباده المسلمين عن حسن الخلق عند التعامل مع غير المسلمين الذين لم يحاربوا الدولة الإسلامية، ولم يمنعهم من الإحسان إليهم.

وبهذا وصى القرآن المسلمين بالإحسان في القول والعمل عند التعامل مع الآخرين.

وقد جاء في آية قرآنية عن أوصاف المتقين: ﴿وَالْعافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٣٤)، ومعناه أن المتقين هم أهل العفو، وغض الطرف عن أخطاء الناس، المسلمين منهم وغير المسلمين، ولا يردون السيئة بالسيئة. فالمبدأ الأساسي هو العفو وإقامة علاقات سليمة مع الآخرين.

يأمر الله ـ سبحانه وتعالى ـ بقوله: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَداوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: ٣٣) يأمر رسوله وجميع الذين يدعون الناس إلى الإسلام والإيمان بالله أن يتصرفوا مع الأعداء تصرفاً سلمياً، ويتحلوا بالصبر، ويغضوا الطرف عن سوء خلقهم، لتبلغ تصرفات الداعين للإسلام إلى درجة من الكرم والود بحيث يُصبح الأعداء أصدقاء أوفياء.

وقد روي عن نبيناﷺ أنّه قال: «أحسن إلى من أساء إليك»[1]، والمراد من كلامه أن الأصل في الإسلام الإحسان إلى الآخرين، والعفو عن أخطاء جميع الناس ـ المسلمين منهم وغير المسلمين ـ والتصرف سلمياً.

السيرة النبوية في العلاقة مع غير المسلمين

على الرغم من جميع ما تحمّله رسول الله من الأذى طيلة إقامته في مكة، المستغرقة ١٣ عاماً؛ أمر الله نبيه أن يصبر، وأن يسالم الكفّار والمشركين، ولم يكن يؤذَن له، رغم اعتداءات هؤلاء الأعداء، أن يبدأ حرباً، إلاّ بعدما أنزل سبحانه وتعالى آية: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾ (الحج: ٣٩).

نزلت هذه الآية المباركة ـ حسب رأي المفسرين والمروي عن أئمتناعليهم السلام، والوارد في

---

(١) الحسيني: ١٤٤.

التاريخ ـ في المدينة، وكانت أول آية منزلة فيها تأذن لرسول الله وأصحابه أن يحاربوا المشركين كي يبقوا في أمن من ظلم الظالمين[1].

إذاً لم يكن ردّ النبي على تصرفات كفار قريش، الذين أكثروا إيذاءه، إلاّ المعروف.

نعم، حاول النبي كل المحاولة أن لا يقتل أحداً، فعلى سبيل المثال: سعى رسول الله عند فتح مكّة ـ رغم امتلاكه جيشاً عظيماً، يبلغ عدد أفراده عشرة آلاف رجل ـ أن لا يراق دم. فمع أن كفار قريش نقضوا بنود صلح الحديبية تعامل النبي معهم بكرم بالغ، وسعى أن لا يقتل منهم أحداً، وتفتح مكة بالسلامة والهدوء.

لقد قرّر النبي فتح مكّة رداً على إجراءات كفار قريش المناقضة لصلح الحديبية، وبذل قصارى جهوده لئلا يصاب أحدٌ بأذى، ومن أجل تحقيق هذا الهدف (الحيلولة دون إراقة الدماء) استفاد من جميع التكتيكات، ومنها: توسط عمه العباس بن عبد المطلب.

لو نظرنا إلى كيفية تصرفات نبينا بقريش، وخاصة رؤساؤها، عند فتح مكّة، فسنجدها تجسيداً لقوله تعالى: ﴿وَما أَرْسَلْناكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧). فعلى الرغم من جميع الجرائم التي اقترفها أبو سفيان (وهو من رؤساء الكفر والشرك في مكة) بحق نبينا عندما رآه النبي مستسلماً ومسلماً انصرف عن عقوبته، معلناً أن من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، كما أعلن أن من أغلق بابه، أو دخل المسجد الحرام، فهو آمن[2].

وليتّضح الأمر أكثر نلاحظ كيفية تصرف النبيﷺ مع صفوان بن أمية، فمع أن صفوان كان مجرماً معروفاً، وكان اسمه بين العشرة الذين أهدر رسول الله دمهم أينما حلّوا، استأمن له الصحابي عمير بن وهب، فأعطاه، وحينما حضر صفوان عند النبي

---

(١) فيض الكاشاني ٢: ١٥٢.

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية ٤: ٤٩.

قال له ﷺ: «أفضل لك أن تسلم»، فطلب صفوان فرصة قدرها شهران، كي يتأمل في الإسلام، فأعطاه نبينا أربعة أشهر[١].

يجد المتأمِّل في تصرفات النبي مع صفوان بن أمية أنه لم يكن يريد فرض معتقداته، بل أراد أن يكون إسلام صفوان نابعاً من بصيرة كاملة، وهكذا عفا رسول الله عن صفوان بعد إسلامه، ولم يعاقبه على جرائمه الكثيرة.

بل بلغ حسن خلق النبي في التعامل مع صفوان بن أمية إلى حدٍّ لا يصدَّق، حيث يُذكر أنه في يوم حنين، طلب رسول الله من صفوان سبعين ترساً، فقال له صفوان: طوعاً أم كرهاً يا محمد؟ فأجاب النبي: طوعاً، عارية مضمونة أردها إليك[٢]، فلنلاحظ كيف أن رسول الله لم يرض بمصادرة أموال صفوان عقاباً لما ارتكبه من الجرائم.

وقد نقل المؤرِّخون أنه حينما دخل جيش الإسلام مكّة كان يحمل الراية سعد بن عبادة، ويقول عند مروره من أمام أبي سفيان: اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الحرمة، اليوم أذل الله قريشاً. وعندما وصل الخبر إلى رسول الله، قال: اليوم يوم المرحمة، واليوم أعز الله قريشاً[٣].

يقول ابن هشام والواقدي، وهما من كبار مؤرخي الإسلام: إن النبي بعد ما سمعه من سعد أخذ الراية منه، وأعطاها لعلي[٤].

ورغم كل ما ارتكبه كفار قريش من الجرائم بحق رسول الله قال لهم عند فتح مكة: «اذهبوا، فأنتم الطلقاء»[٥].

ومن هذا يتبين لنا أن حسن خلق النبي لم يكن يشمل المسلمين فحسب، بل كان

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية ٤: ٦٠.

(٢) الشيخ الصدوق: ١٩٣.

(٣) الواقدي، المغازي: ٦٢٨.

(٤) الواقدي، المغازي: ٦٢٩؛ ابن هشام، السيرة النبوية ٤: ٩٤.

(٥) الواقدي، المغازي: ٦٢٩.

يتجاوزهم إلى المشركين والكفار؛ حيث جاء في القرآن: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

فلسفة الجهاد في الإسلام

ويتبين لنا من خلال دراسة حروب رسول الله أن جميع الحروب كانت لها صبغة دفاعية، والعقل يحكم بوجوب الدفاع فيقول العقلاء: «لا بد من الدفاع عن النفس أمام هاوي حرب لا يرحم أحداً، وقد ورد في القرآن الكريم: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٤).

إذاً التعامل بالمثل في مواجهة المعتدي وضرورة الدفاع عن النفس شيئان يحكم بهما العقل، وعلى الرغم من أن الدفاع حكم عقلي فقد منع الإسلام متّبعيه لسنوات عديدة من تنفيذ هذا الحكم، ولم يسمح للنبيﷺ طيلة إقامته في مكة، البالغة ١٣ عاماً، بالدفاع عن النفس؛ وذلك كي تبعث تصرفاته السلمية، والمبنية على الرحمة، الوعي في قلوب هؤلاء الغافلين.

فمع أن الدفاع عن النفس ومعاقبة المعتدي حكمان عقليان غير أن تصرفات النبي مع هؤلاء المجرمين عند فتح مكة كانت في غاية الرحمة والعطف.

ومن الجدير بالذكر أن معنى الجهاد في الإسلام هو الدفاع حيث استخدم بعض الفقهاء، كالإمام الخميني، عبارة «كتاب الدفاع» بدلاً من عبارة «كتاب الجهاد» لتسمية فصل من كتابه الفقهي الذي يخص الجهاد[١].

وقد أجاز الإسلام الجهاد الابتدائي (أن يبدأ المسلمون الحرب ضد الكفار)؛ حيث ورد في القرآن الكريم: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥)؛ ولكن هذه الآية نزلت في السنة

(١) الإمام الخميني ١: ٤٨٥.

التاسعة بعد الهجرة، حيث كان لدى المشركين فرصة قدرها ٢٠ سنة كي يبحثوا في حقانية الإسلام، وأن يأتوا ببرهانهم لعدم إسلامهم، فإذا كانت براهينهم مقبولة لا يُراد منهم أن يتركوا مبادئهم الفكرية.

ومن جهة ثانية فإنّ الآية المذكورة سالفاً قد خُصِّصت بآية أخرى تليها، وهي: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ٦)، وهذه الآية تخصص الآية التي قبلها؛ حيث يخاطب الله المسلمين قائلاً: إذا جاءكم أحد المشركين ملتجئاً ـ لعدم معرفته بحقانية الإسلام أو الارتياب في الأمر ـ وطلب فرصة للبحث في حقانية الإسلام فعلى الرسول والمسلمين أن يجيروه.

وحسب ما ورد في الآية الكريمة فإن على المسلمين السماح للمشركين بسماع كلام الله، ويرى المفسرون أنّ المراد من «كلام الله» القرآن، ولكنهم أخطأوا، فالمراد منه السماح للمشرك أن يفحص في الدين والتعاليم الإسلامية.

والنقطة الهامة الملفتة للانتباه قوله سبحانه وتعالى الذي يأمر المسلمين فيه بإعادة الكافر ـ بعد تعرفه على التعاليم الإسلامية ـ إلى بيئته؛ كي لا يكون قبوله الإسلام بالإكراه، بل يتخذ الكافر قراره في جو آمن، يخلو من أي ضغط من جانب المسلمين.

وملخَّص القول إنّه لا يمكن وقوع جهاد ابتدائي بهدف محاربة الجاهلين الذين يفتقدون أيّة معرفة عن الإسلام، بل إن الهدف منه محاربة أشخاص معاندين، متعنتين، مستبدين، لا يقبلون الحق، ولهم في عدم اعتناقهم الإسلام مصالح، فلذلك لا يسلمون، ونجد هؤلاء المعاندين يشهرون سيفاً على المسلمين دفاعاً عن مصالحهم.

ومن جهة ثالثة نجد بعد دراساتنا الآيات المباركة التي تلت الآية ٥ من سورة التوبة أنّ الجهاد الابتدائي له صبغة دفاعية، فتشير آية: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلاًّ وَلا ذِمَّةً﴾ (التوبة: ٨) إلى أن المشركين لو غلبوا المسلمين لا يراعون عهداً، بل يقترفون أي جريمة أو ظلم يمكن لهم القيام به، وهذا المعنى نجد له تكراراً في الآية ١٠

من سورة التوبة، ويأمر الله ـ سبحانه وتعالى ـ في الآية ١٢ من نفس سورة التوبة بقتل أئمة الكفر؛ لأن أكثرهم من هواة الحرب، ومن هذا المنطلق يجب على المسلمين مواجهتهم، وليس المقصود هنا قتل عامة الناس من الكافرين، بل الذين اتبعوا أئمتهم فحسب.

وفي الآية ١٣ من سورة التوبة يدعو القرآن المسلمين إلى محاربة المشركين؛ لأنهم بدأوا الحرب، وشهروا سيوفهم أمام المسلمين، يقول سبحانه: ﴿**وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً**﴾ (التوبة: ٣٦).

إذاً فالجهاد هو نوع من التعامل بالمثل، وله صبغة دفاعية فحسب، ويفترض أن يكون العدو فيه هاوي حرب لا يراعي أيّ أصول إنسانية.

ومن جهة رابعة لم ينفَّذ الأمر بالجهاد الابتدائي؛ لأن النبي لم يرَ ضرورةً في ذلك، فكأنما أراد الله تعالى في تنزيله آيات الجهاد الابتدائي أن يحذر المشركين، وفعلاً بعد نزول **هذه الآية وظهور حقانية الإسلام، أسلموا أفواجاً، ولم يرَ النبي ضرورةً لتنفيذ حكم الجهاد الابتدائي.**

وهكذا نلاحظ أنّ الجهاد والحرب في الإسلام له صبغة دفاعية بحتة، وقد أجازه الله عند الضرورة، وفي حالة حدوث الحرب كان لدى النبيﷺ والأئمةعليهم السلام حلول لإنهاء الحرب، كي تكون للحرب أهداف علاجية، ومثل هذه الحرب مثل طبيب شفيق، يقوم ببتر عضو من جسد المريض علاجاً له.

وقد أشار الله في قوله: ﴿**فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ**﴾ (الأنفال: ٥٧) إلى ماهية الجهاد العلاجية، حيث يأمر تعالى المسلمين بالشدّة على العدو، والإسراع والمباغتة في العمل العسكري، حتى يخلق ذلك خوفاً في قلوب العدو، ولكن الهدف الرئيس من وراء هذه الشدّة وهذا الإسراع والمباغتة تذكير الأعداء وهدايتهم، وبعبارة أخرى لهذه الشدّة أهدافٌ علاجية.

السلام أساس علاقة المسلمين مع أهل الكتاب

المقصود من أهل الكتاب اليهود والنصارى والزرداشتية، الذين يحاول الإسلام

إيجاد علاقة سليمة متينة بينهم وبين المسلمين.

وقبل أن نخوض في هذا الموضوع أكثر لا بد من التطرق إلى المشاكل التي خلقها هؤلاء (أهل الكتاب) للإسلام، ولكن الإسلام تعامل معهم بالرحمة والسلام، ساعياً إلى إحلال السلام، بينهم وبين المسلمين.

١ـ نقاش وجدال أهل الكتاب فيما بينهم، وعلى سبيل المثال: تنازع اليهود والنصارى، وادّعى كلٌّ منهما أن إبراهيم عليه السلام كان منهم، بينما أشار القرآن في الآية ٦٥ من سورة آل عمران إلى أن النبي إبراهيم عاش قبل عيسى وموسى عليهما السلام بألف سنة، فهذا التخاصم بين اليهود والنصارى ينمّ عن اشتياقهم إلى الحرب، وحرصهم على القتال.

٢ ـ سهر بعض من أهل الكتاب على تضليل المسلمين وحرفهم عن طريق الهداية (آل عمران: ٦٩).

٣ ـ كان أهل الكتاب لا يقبلون أوضح المسائل، رافضين جميع الأدلة والبراهين، فأثبت هؤلاء ـ بعملهم هذا ـ تعنُّتهم ومعاندتهم (آل عمران: ٧٠ ـ ٧١).

٤ ـ كان أهل الكتاب يُسلمون صباحاً، ويندمون مساءً، هادفين إلى أن يجعلوا المسلمين ضعفاء في دينهم، ويخربوا معنوياتهم، كي يعدل بعض من المسلمين عن طريقهم الحق بعد رؤية مثل هذه المشاهد، ويصيروا مرتدين.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الموضوع في قوله تعالى: ﴿وَ قالَتْ طائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (آل عمران: ٧٢).

٥ ـ كان أهل الكتاب يريدون حرف المسلمين عن طريق الحق وحسب ما ورد في الآية ٩٩ من سورة آل عمران فقد أُمر النبي صلى الله عليه وآله بالصبر أمام أعمال أهل الكتاب الإيذائية، وعدم الرد عليها.

ونجد هذا المعنى أيضاً في آية أخرى من آيات الكتاب الكريم، وهي: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ

لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٠٩).

يقول الله في هذه الآية: إن أهل الكتاب قد تبين لهم حقانية الإسلام، ولكنهم ـ حسداً ـ يودّون تركَ المسلمين دينَهم وكفرَهم بالله، فعلى المسلمين في هذه الحالة الصبر أمام أعمال أهل الكتاب القبيحة، والعفو عنهم.

وهناك من يعتقد بأن الآية ١٠٩ من سورة البقرة قد نُسخت بعد نزول الآية ٢٩ من سورة التوبة، ولكن الواقع ـ حسب رأي بعض العلماء ـ أنّها لم تنسخ[1]؛ فالآية ١٠٩ من سورة البقرة تأمر المسلمين بالصبر والعفو، وقد جاءت الآية ٢٩ من سورة التوبة تخصيصاً لها، حيث تشير إلى بعض الحالات التي لا يجوز فيها العفو والصبر؛ لكن في غير هذه الحالات ـ كما إذا شك أحد في ما عليه أن يفعل من الصبر أو التعامل بالمثل ـ يجب أن يعمل على أساس الحكم الكلي.

أما قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ﴾ فليس معناه أن الأمر بالعفو والصبر مؤقّت وغير دائم، بل المقصود من الأمر في تتمة الآية أمر تكويني، وليس بأمر تشريعي، وهذا الادّعاء يؤيده ما يلي جملة: ﴿حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ﴾ من عبارات، تضم في طياتها إشارات صريحة إلى قدرة الله على كل شيء، ونظراً إلى كون قدرة الله الرافد الرئيس والمنشأ الحقيقي للأمر التكويني فالله تعالى ـ بأمره التكويني الذي يقتضي الهيبة للإسلام والمسلمين ـ يُفهم أهل الكتاب أن حسدهم هذا لا يجلب للإسلام ومتَّبعيه ضعفاً.

ونستنتج مما مرّ آنفاً أنّ الحكم الكلي الإلهي في كيفية التصرف أمام إجراءات أهل الكتاب الإيذائية هو الصبر والعفو.

ومن جهة أخرى يأمر الله سبحانه وتعالى المسلمين بالجدال الأحسن، الذي يمتاز بكونه يقام من دون أية إهانة للطرف الآخر وفي هدوء تام، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا

(١) الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٨٧.

أَهْلَ الْكِتابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت: ٤٧) وما رُوِّج حول نسخ هذه الآية بواسطة آيات أخرى خطأٌ، ويعتقد بعض علماء التفسير أنّ هذه الآية لم تنسخ[1]، فالآية ٤٧ من سورة العنكبوت تأمر المسلمين بالجدال الأحسن إذا انتهى الأمر إلى الجدال.

ولا ربط بين الدعوة لمحاربة أهل الكتاب وأخذ الجزية منهم ـ كما في بعض الآيات ـ بمضمون الآية ٤٧ من سورة العنكبوت، الذي يقتضي رعاية الأدب والاحترام للطرف الآخر، والابتعاد عن الإهانة واللين في الكلام، أما قوله تعالى: ﴿قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩) فقد أُنزلت في السنة التاسعة بعد الهجرة، وبعبارة أخرى قبل هذه السنة ما كان يؤذن للنبي بالرد على إيذاءات أهل الكتاب، ولذلك عقدﷺ عقد الصلح مع القبائل اليهودية بالمدينة، المتمثلة في بني قينقاع، بني النضير، وبني قريظة، ولكن اليهود نقضوا عهودهم وحاكوا مؤامرات ضد الإسلام ـ خلافاً لبنود معاهدة الصلح ـ، فعوقبوا لمؤامراتهم، وحاربهم دفاعاً، ولو لم يكن منهم النقض لما كان من جيش الإسلام يوماً حربٌ ضدهم.

وهناك نقطة أخرى في الآية ٢٩ من سورة التوبة لا بد من الإشارة إليها، وهي أن الله تعالى يأمر المسلمين بمحاربة أهل الكتاب حين لا يخضعون لقوانين الذمّة، التي منها: دفع الجزية، والابتعاد عن إقامة أيّة حرب على المسلمين، وأمور أخرى قد ذُكرت في الكتب الفقهية[2].

فيما يتعلق بعبارة ﴿عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرُونَ﴾ ليس المقصود منها جواز إهانة أهل الكتاب عند أخذ الجزية، بل أن يدفع هؤلاء (أهل الكتاب) جزيتهم بتواضع كامل[3].

---

(١) الطبرسي، مجمع البيان ٨: ٢٨٧.

(٢) الشهيد الثاني، ١: ٣١٥.

(٣) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٩: ٢٥٢.

والجزية ـ حسب ما يستنتج من عقد الصلح الذي جرى بين النبي ونصارى نجران في السنة العاشرة بعد الهجرة ـ عبارة عن ضريبة يدفعها أهل الكتاب في البلدان الإسلامية مقابل ضمانات تقدمها الحكومة الإسلامية لتوفير الأمن لهم[1].

قام نبينا في السنة العاشرة بعد الهجرة بعقد الصلح مع أهل الكتاب في وقت كانت الحكومة الإسلامية في ذروة قوتها، وبمقدرتها أن تتصرف بأهل الكتاب كيفما تريد.

والمعروف أن نصارى نجران؛ لاختبار حقانيتهم، اقترحوا المباهلة، ومع أن هذا الاقتراح كان من عندهم فقد وقع قبول نبينا عليه لتبيين الحق من الباطل، وهؤلاء أنفسهم انصرفوا في النهاية عن المباهلة، غير أن النبي لم يفرض قبول الإسلام عليهم.

إنما يأمر القرآن المسلمين بالتعامل مع أهل الكتاب، وذوي الأديان الأخرى، الذين لا يحاربون الإسلام، بالحسن وبرعاية القسط: ﴿**لا يَنْهاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ**﴾ (الممتحنة: ٨).

خلاصة واستنتاج

إن الإسلام؛ باعتباره أكمل الأديان، يدعو الناس ـ مهما كان دينهم أو جنسيتهم ـ إلى السلام، ويوصيهم بالتصرف على أساس الإحسان.

وعلى الرغم من وجود بعض الحالات الاستثنائية فإن الحكم الكلي يقتضي أن يتعامل المسلمون فيما بينهم، وفي علاقتهم مع أهل الكتاب، بحسن الخلق، وأن يتعايشوا تعايشاً سلمياً.

ويؤكّد الإسلام على أن أموراً، كاللغة، والعرق، والقبيلة، لن تكون سبباً لتفضيل شخص على آخر. كما يأمر المسلمين بحسن الخلق في التعامل مع أهل الكتاب مما يؤدي إلى حبهم ورغبتهم في الإسلام، فما نشاهده في التاريخ الإسلامي، وفي حياة الرسول، خير دليل على تأثير حسن الخلق في اعتناق الأفراد الإسلام.

---

(١) السبحاني ٢: ٤٣٨.

ويدعو الإسلام الناس بأجمعهم إلى إيجاد السلام فيما بينهم، وبعد ذلك يطالب بحوار الأديان، ولا شك أن إقامة الحوار وإحلال السلام لا يتناقض أبداً مع أصولٍ، كمحاربة المعتدي، والدفاع عن النفس.

الجهاد والقتال في القرآن
دراسة في أهم شبهات المستشرقين وأجوبتها القرآنية

د. كاظم قاضي زاده
د. محمد علي مهدوي راد
د. محمد علي لساني فشاركي
أ. علي رضا حسني(*)

مقدمة

من بين الطرق المختلفة التي استفاد منها القرآن في دعوته، أعم من الدعوة والموعظة والجدل والبرهان والجهاد في مقابل التيارات غير التوحيدية ـ المشركين والمنافقين والكفار من أهل الكتاب اليهود والمسيحيين ـ يتمتع الجهاد بمكانة خاصة، سواء في مبدأ اللجوء إليه والاستفادة منه أم في طريقة استفادة النبي والمسلمين منه، وقد ترافق ذلك مع أسئلة وشبهات متعددة طرحت في المقام بين مؤيدة ومعارضة.

و نتناول في هذا البحث أهم شبهات وإشكالات المستشرقين باختصار، وخصوصاً تلك الناظرة إلى أصل الجهاد، ونجيب عليها اعتماداً على آيات القرآن نفسها.

آراء المستشرقين وشبهاتهم

أكثَر المستشرقون، ضمن الأبحاث التي قاموا بها حول الاسلام وقاموا بدراستها،

(*) أساتذة مساعدون في جامعة تربيت مدرّس.

أعم من السيرة والروايات والفقه وغيرها، من تعرضهم؛ بغرض وبعيداً عن التحقيق، للقرآن الكريم، ومن البديهي أن هذا بالنظر لكون القرآن يتمتع بمكانة خاصة؛ باعتباره المصدر الأساس للإسلام والتعاليم الاسلامية.

وكان القرآن محلاً لدراسة المستشرقين من جوانب متعددة، وقام الاستشراق بدراسة كثير من الأشياء حول القرآن تفوق العد والحصر.

وهذه الدراسات نفسها هي بحد ذاتها دليل على الاهتمام الخاص لهم بهذا الكتاب، وهو الاهتمام الذي لم يحصل بدافع المعرفة الحقيقية بمقدار ما كان بدافع الهجوم على القرآن.

ترجم الاستشراق القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية المختلفة ترجمات بعيدة كثيراً عن الأصل العربي للقرآن، فضلاً عن عدد من الحواشي والهوامش التي تتضمن توجيهات غير منصفة ومضللة أحياناً أُخرى. ولم يكتف الاستشراق بهذا، بل قام بالتأليف حول كل ما يتعلق بالقرآن وأصله ومعانيه وتاريخه واللغة التي جاء فيها والعلوم والأحكام والتفسير ورسم الخط التي تتعلق به[١].

ثم إنّ التعرض بالدراسة لكل واحدة من هذه المسائل قضية خارجة عن عهدة هذا البحث، وقد كتبت كتب متعددة في هذا المجال سنشير إلى بعضها في خلال البحث، ولكن سنكتفي هنا بالتعرض لموضوع الجهاد.

درست إشكالات وشبهات المستشرقين حول الجهاد في الإسلام من خلال البحث عن الآيات والسور المكية والمدنية أو القرآن المكي والقرآن المدني ـ على حد تعبيرهم ـ وذكر خصوصيات ومميزات كل واحدة منها، ودراسة شخصية النبيﷺ بشكل مباشر وغير مباشر، وبالطبع هناك أبحاث مستقلة أحياناً حول الموضوع، كما يمكن مشاهدة التعرض له في مطاوي بعض الأبحاث الأخرى. ونشير هنا إلى بعض هذه

---

(١) محمد الدسوقي، سير تاريخي وارزيابي انديشه شرق شناسي: ١٣٦ـ١٥١، ترجمة: محمود رضا افتخار زاده؛ تهران، نشر هَزاران، ط ١، ١٣٧٦ش.

الآراء:

وصل الخبير في علم النفس والمستشرق الغربي «بي جي فاتيكيوتيس P.J. Vatikiotis» إلى نظرية مهمة في علم النفس، وتعرف نظريته بـ «تناقض التفكير الثوري مع وداعة الروح الانسانية وتكوينها العقلاني».

وهاجم في نظريته هذه الإسلام بشكل مباشر، وهاجم بشكل غير مباشر أصل الجهاد في سبيل الله في الدين الإسلامي.

وفي مقالة له في كتاب «الثورة في الشرق الأوسط»، الذي طبع في عام ١٩٧٢م تحت إشراف مدرسة الدراسات الشرقية والآسيوية، قال: «كل إيديولوجية ثورية هي في تضاد مباشر، بل تهاجم مباشر، مع التكوين العقلاني والبيولوجي والروحي للبشر. والإيديولوجية الثورية تركن الى تغيير مفاجئ مبتن على أُسلوب وطريقة تطلب من أنصارها التعصب والعصبية التامة للعقيدة. بالنسبة لشخص ثوري السياسة ليست مجرد مسألة اعتقادية أو بديلة عن الاعتقاد الديني؛ بل يجب أن لا تكون الوضع الذي كانت عليه دوماً، أي نوعاً من النشاط المناسب والمتوافق مع الزمن من أجل البقاء. الثورة نفسها حالة من الخوف والهلع وتتمايز عن الطبيعة الملموسة والمتمايزة الإنسانية والاشتغالات الذهنية للحياة السياسية. والثوري كل جهده يبذل من أجل المسائل الانتزاعية والمجردة التي تميل إلى البطولة والمثالية. وجميع القيم الملموسة والمحسوسة تابعة لقيمة متعالية، وهي إعداد الإنسان والتاريخ في مسيرة مشروع عظيم لتحرير البشرية. الثورة لا ترضى بالسياسات الإنسانية ـ بقيودها المزعجة ـ بل هي بصدد خلق عالم جديد، وبالطبع ليس من خلال التعديل والتوافق أو الاحتياط، أي بشكل إنساني، بل من خلال عمل مخيف وبطولي ونصف إلهي. فكرة أن تكون السياسة في خدمة الإنسان غير مقبولة من جهة المنظرين الثوريين، بل في المقابل الهدف الوجودي للبشر هو أن يكون خاضعاً لنظام عنف تام».

ولـ «برنالد لوئيس» في هذا الكتاب «الثورة في الشرق الأوسط» مقالة تحت عنوان:

المفاهيم الإسلامية للثورة. وقد تتبع فيه جذر كلمة «الثورة»، والتي هي اللفظة المشهورة في عالم الجهاد والثوريين في الإسلام، وكأنها في كتب اللغة قد «أُشربت معاني الحيوانية لا العقلانية، والتسرع وعدم الاستمرار والاختفاء، فكتب يقول: «في البلاد العربية تستعمل كلمة أخرى أي « ثورة». وجذرها «ث.و.ر» وهي في العربية القديمة كانت بمعنى الطول والرفع (مثلاً البعير). والحركة والهيجان، وبالخصوص في الاستعمال المغربي بمعنى الطغيان والفوضى. هذه اللفظة تستعمل غالباً في معنى تأسيس حكومة صغيرة ومستقلة. وفي توضيح هذه اللفظة في القاموس والصحاح جاءت عبارة «انتظر حتى تسكن هذه الثورة».

وقد طبع «لوئيس» هذا نفسه، الذي استمر في مهمته الاستشراقية الإمبريالية طيلة عمره، مقالة أخرى تحت عنوان «ثورة الإسلام/ The Revolute of Islam» في العام ١٩٦٤م.

و بعد اثنتي عشرة سنة طبع المقالة نفسها في مجلة «دراسات» بعنوان جديد هو: «الرجوع إلى الإسلام»، اشتكى فيها من قيام المصريين ١٩٤٥م ضد الصهاينة ووعد بلفور، وهو ما كشف عن السبب الحقيقي لانزعاجه القديم من التفكير الثوري والإسلام الثوري، وبتبعه قضية الجهاد في الإسلام[1].

وكتب ويليام موئيه، وهو مستشرق معروف، ومؤلف كتاب «حياة محمد/ The Life of Mohamed»، و«الخلافة: ظهورها وسقوطها/ Caliphate, Its Rise, Decline»، وهو يعتبر المدنية الغربية وثقافة الديمقراطية والحرية الغربية التي تعرف الحقيقة كلها في مقابل ثقافة الإسلام والجهاد، التي تتبلور في القرآن والسيف، يحذر الغربيين: سيف محمد والقرآن أخطر أعداء المدنية والحرية والحقيقة.

---

(١) محمد حسن زماني؛ نقد وبررسي آراء مستشرقان درباره قرآن: ٤٢٣ـ٢٤٥ قم، مؤسسه بوستان كتاب، ط١، ١٣٨٥ ش.

وكتب ريون فايرستون صاحب مقالة «الحرب والقتال» في «دائرة معارف القرآن ليدن» حول الجهاد يقول: «الحرب مبارزة بدنية خشنة من أجل النصر، والحرب من خصال العرب قبل الإسلام، والذين كانوا يحرمون الحرب في أزمنة وأماكن خاصة. وينهى القرآن الناس في بعض الآيات عن الحرب، ولكنه يجيز الحرب دفاعاً عن النفس، وفي بعض الآيات الأخرى يجيز الحرب في ظروف خاصة، وفي بعض الايات جاءت آيات الجهاد مطلقة دون قيد أو شرط، مثل الآية ٢١٦ من سورة البقرة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢١٦)، ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥).

وكتب ريزوي فايزر صاحب مقالة « الجيوش والمعارك » في دائرة المعارف السابقة نفسها بعد الحديث عن عدد الألفاظ التي جاءت في القرآن حول الحرب: «وفقاً للإسلام فإنّ محمداً أحد الأنبياء الكثر الذين حضهم الله على أساس عقائده على الحرب، فالقرآن يقول: إنّ الإسلام والتوحيد اتسع نطاقه على أثر الجهاد والقتال»[1].

وقسّم بلاشر الفرنسي مجموع السور النازلة طيلة الثلاث والعشرين سنة من دعوة النبي إلى أربعة أقسام: ثلاث مراحل في مكة، والمرحلة الرابعة كلها في المدينة، وأثناء الحديث عن خصائص ومميزات ووجوه تمايز السور المكية والمدنية بحسب أجواء كل من مكة والمدينة كتب حول جو المدينة يقول: «واختلف دور محمد في هذه المرحلة بحيث لم يعد ذلك النبي الذي اصطفاه الله لنشر رسالته في الصحراء، ولكنه أصبح رئيساً لجماعة دينية فرضت عليها الظروف المحيطة بها أن تتميز في مظهرها وسلوكها وعبادتها. هذه الجماعة التي عليها مواجهة ليس المشركين فحسب، ولكن ثلاث قبائل يهودية منظمة

---

(١) محمد حسن زماني؛ المصدر السابق: ٤٢٥ ـ ٤٢٧.

تنظيماً دقيقاً في المدينة، وخلقت لنبيها العديد من المشاكل الدينية والدنيوية على حد سواء. كما أنّ علاقة هذه الجماعة مع مشركي مكة لم تلبث أن تحولت إلى نزاع مسلح كان النصر فيه حليفها أولاً، ثم كانت الهزيمة من نصيبها في معركة أحد، ثم توالت الحروب سجالاً إلى أنّ انتهت إلى غايتها، وهي عودة النبي إلى مسقط رأسه فاتحاً مكللاً بالغار».

وفي نهاية البحث عن السور المدنية كتب يقول: «تمتاز النصوص القرآنية المدنية بمحاولة التفاهم مع اليهود ومجادلتهم مع النصارى بالتي هي أحسن، إلاّ أنّ الجدل والنقاش قد احتدم بين الطرفين عندما يئس كل طرف من اجتذاب الآخر إلى عقيدته، وتحول الجدل والخصام الديني والعقدي والثقافي إلى خصام حربي بلغ أقصى مداه، وذلك بانتصار الجماعة الإسلامية على اليهود وطردهم من الجزيرة العربية نهائياً. وقد صور لنا القرآن هذا الصراع الفكري والعسكري أروع تصوير في العديد من سوره وآياته.

كانت العلاقة بين الجماعة الإسلامية الناشئة وبين نصارى الجزيرة العربية جيدة في بدايتها، ولم تسجل الفترة الأولى من هذه المرحلة أي عداء بينهما، بالرغم من إنكار القرآن لألوهية المسيح، وعبادة التثليث. ولكن عندما اصطدمت هذه الجماعة بالإمبراطورية البيزنطية، وخاصة بعد موقعة «مؤتة»، واندلع بينهما ذلك النزاع المسلح الذي انتهى هو الآخر إلى غايته بعد حين»[1].

هنا يشاهد بوضوح كيف أنّ بلاشر يعتبر الوجه الغالب للسور المدنية هو الاشتباكات المسلحة مع المشركين واليهود.

ويتحدث رودنسون، أحد هؤلاء المستشرقين، الذي قدم صورة تخيلية عن مراحل دعوة النبي في مكة، والتي تشبه إلى حدٍّ بعيد ما كتبه بلاشر، ولكن دون الإشارة الى

---

(١) سامي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية ١: ٣٥٠ ـ ٣٥٦، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م.

تقسيمه لسور القرآن، عن أجواء مكة والمدينة قائلاً: «وتتحدث النصوص القرآنية في هذه الفترة عن ذلك الصراع الفكري والإيديولوجي بين النبي واليهود المقيمين بالمدينة، خاصة بعد أن حاول كلا الطرفين جذب الآخر إلى دينه وفشلهما في ذلك، فاتسعت الهوة بينهما، واندلع ذلك الصراع الفكري والثقافي بينهما طبقاً لما نصت عليه الآيات بالخصوص. كما نظمت النصوص القرآنية الجهاد الإسلامي وشرائطه، وكيفية تطبيقه والتزام المؤمنين به، وكانت هذه التعليمات والأوامر العسكرية صدىً واسعاً للمعارك الحربية التي خاضتها الجماعة الإسلامية ضد مشركي مكة، وضد اليهود بالمدينة، وضد الأعراب المتحالفين معهما»[١].

ويشير لامانس، وفي سياق الحديث عن تفاوت السور المكية والمدنية من حيث الفصاحة والبلاغة، إلى أنّ المجادلة مع الكفار في المدينة قلّت، وبدلاً عنها جاءت الأوامر العسكرية: «إنه من السهل التعرف إليها وتمييزها عن السور المكية في عهديها، سواء من حيث الشكل أو الموضوع، فمن حيث الشكل أصبح أُسلوبها يقترب إلى النثر العادي، كما أنّ النغم قد تغير عما كان عليه بمكة، فأصبح أكثر ثقة وأكثر تناسقاً، كما أصبحت مجادلة الكفار نادرة، إلاّ أنّ الهجوم قد انصب في هذه الفترة على اليهود والمنافقين والذين في قلوبهم مرض، كما أصبحت الخطب والأوامر العسكرية تحتل مكاناً بارزاً»[٢].

و هو ما جاء أيضاً بصيغة أُخرى: «إنّ القرآن الكريم بقسميه المكي والمدني تأثر في المواقف الحربية مع الأمم الأخرى، وخاصة اليهود والنصارى والوثنيين، مما جعله أكثر تطوراً حتى بالنسبة لألفاظه ومفاهيمه ونصوصه»[٣].

---

(١) المصدر السابق: ٣٦٢ـ٣٦٣.

(٢) المصدر السابق: ٣٤٩ـ٣٥٠.

(٣) غازي عنايت، شبهات حول القرآن وتفنيدها: ١٠٧؛ بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٤٢١ق ـ ٢٠٠٠م.

وطرح جولدزيهر الألماني المجري الأصل أكثر الأراء خطورة، ففي كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام» ذهب إلى أن النبي في المدينة تحول إلى إنسان مجاهد ومحارب، وقال: «وفي بدء رسالته كانت تأملاته تأخذ طريقها إلى الخارج في شكل أمثال مضروبة للحياة الأخرى، فكانت تفرض نفسها على مخيلته بقوة تزداد يوماً بعد يوم. وهذه التأملات هي التي كونت الفكرة الأساسية التي بنى عليها تبشيره، ولكن إذا كان محمد في حالته الجديدة قد استمر في الشعور برسالته وبوجوب تأديتها فإنّ تبشيره قد اتخذ إلى جانب هذا اتجاهاً جديداً، فلم يصبح حديثه حديث من استولت عليه الرؤى المشبعة بالدار الآخرة وما يكون فيها، بل إنّ تلك الحالة الجديدة جعلت منه أيضاً مجاهداً غازياً ورجل دولة ومنظم جماعات جديدة أصبحت تتسع وتنمو شيئاً فشيئاً»[1].

وذهب إلى أنّ محمداً في مكة كاليهود والمسيحيين، كان دينه ديناً فردياً تماماً، ولكن في المدينة فإنه ـ كما يقول ـ بدأ يقرع طبول الحرب، وتحول من شخص مضحٍّ وصابر إلى قائد عسكري وحربي: «والوحي الذي نشره محمد في أرض مكة لم يكن ليشير إلى دين جديد؛ فقد كانت تعاليم واستعدادات دينية نمّاها في جماعة صغيرة، لقد كان يطلب من المسلمين أن يكونوا من المتقين، لكن هذه التقوى كانت تبدو في شكل شعائر عملية زهدية، كما كان الحال كذلك لدى اليهود ولدى المسيحيين. في المدينة فقط ظهر الإسلام نظاماً له طابع خاص، وله في الوقت نفسه صورة الهيئة المكافحة. في المدينة قرعت طبول الحرب التي تردد صداها في جميع أزمنة التاريخ. ووعاها التاريخ في ما وعى. في المدينة صار الرجل الذي كان بالأمس ضحية صابرة، والذي كان يدعو لله ودينه في وسط فريق صغير من أتباعه، والذي شرّد عن الوسط الذي يسوده أشراف

---

(١) أجناس جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي: ١٤ـ ١٦، ترجمة: محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ط٢.

مكة، والذي كان خاضعاً مسلّماً، صار هذا الرجل ـ وتلك حالته ـ ينظم أعمالاً حديثة، كما ينظم طريقة توزيع الغنائم والأسلاب»[١].

ويذكر بأنّ النبي الذي كان يؤيد في السابق عقائد اليهود والمسيحيين فجأة بدأ يجادلها ويعدها عدواً له: «والجدل ضد اليهود والمسيحيين شغل مكاناً كبيراً في الوحي المدني، لقد كان في ما مضي يعترف بأن الصوامع والبيع والصلوات تعتبر أمكنة عبادة حقيقية. ﴿**وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ**﴾ (الحج: ٤٠)، لكن الأمر تغير بعد هذا، كما صار رهبان المسيحيين وأحبار اليهود موضع مهاجمة له، فالسنوات العشر بالمدينة كانت عصر دفاع وهجوم بالسيف واللسان»[٢].

ويستمر الكاتب إلى أن يصل الأمر به إلى حد التعبير عن نبي الرحمة بنبي الحرب وسفك الدماء الذي ينفخ في بوق الحرب باستمرار: «إنه من الواضح أننا لا نستطيع أن نطبق في العصر المدني على عمل محمد المثل القائل: «الكلمة أقوى من السيف»، فمنذ تركه مكة تغير الزمن، ولم يصر واجباً بعدُ الإعراض عن المشركين: ﴿**فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ**﴾ (الحجر: ٤٠)، أو دعوتهم كما يقول القرآن بالحكمة والموعظة الحسنة: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**﴾ (النحل: ١٢٥)، بل حان الوقت لتتخذ كلمته لهجة أخرى: ﴿**فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ**﴾ (التوبة: ٥)، و﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة: ٢٤٤).

فهو الآن يحمل السيف في العلانية، ولا يكتفي بـ«عصاه التي يضرب بها الأرض»،

---

(١) المصدر السابق: ١٧ـ ١٨.

(٢) المصدر السابق: ٢٠ ـ ٢١.

ولا بنفثات شفتيه لإبادة الكفرة، بل هو نفير الحرب الذي كان ينفخ فيه، وهو السيف الدامي الذي رفعه لإقامة مملكته، إنه حمل اللقب الذي ورد في التوراة، وهو «نبيّ القتال والحرب».

ثمّ يقول: «والنتيجة أنه لم يكن عنده أي إيثار للسلم ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ ثُمَّ مَاتُوا وهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ * فَلا تَهِنُوا وتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ واللهُ مَعَكُمْ ولَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد: ٣٤ ـ ٣٥). ويجب الجهاد حتى تكون «كلمة الله هي العليا»، ومن قعد عن الجهاد من المؤمنين اعتبر كأنه لا يأبه بإرادة الله، ومسالمة الوثنيين الذين يصدون عن سبيل الله لا يمكن أن تكون فضيلة: ﴿لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ والْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وكُلاًّ وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى وفَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً * دَرَجَاتٍ مِنْهُ ومَغْفِرَةً ورَحْمَةً وكَانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (النساء: ٩٥ ـ ٩٦).

و في آخر حديثه أيضاً استشهاد بكلام نولدكه يقوم على أساس أنّ النبي لم يكتفِ بشبه الجزيرة العربية، بل تعدّى ذلك للتفكير في فتح بلدان العالم الأخرى: «وكما يقول نولدكه: إنّ خططه كانت ترنو إلى ميادين أوسع؛ إذ كان على يقين من الالتقاء بالروم خصوماً له، وكان آخر ما أوصى به المجاهدين منهجاً إلى غزو أو فتح الإمبراطورية البيزنطية»[1].

و في ما سبق أمران مهمان يلفتان الانتباه:

الأمر الأول: إنّ حملة أكثر المستشرقين ـ إذا لم نقل جميعهم ـ توجهت إزاء قضية الجهاد في الإسلام، وأمّا ما هو سبب هذا الهجوم؟ وماذا يمكن أن تكون دوافعه؟ هناك احتمالات يمكن ذكرها، وفي المقام يمكن أن نذكر كلاماً مهماً للمستشرق المسيحي المنصف

---

(١) المصدر السابق: ٣٤ ـ ٤٠.

إدوارد سعيد، حيث يقدم لنا سر هذه الهجمة الواسعة ضد الإسلام وفكرة الجهاد في الإسلام كما يلي: وما يكمن خلف جميع هذه الصور والوجوه هو تهديد الجهاد، وفي النتيجة الخوف من أن يسيطر المسلمون (أو العرب) على العالم كله[١].

ويقول لورانس براون Lawrence Brown أيضاً: الخطر الحقيقي يكمن في النظام الإسلامي. القوة التي يتمتع بها الإسلام للتوسع والاستيعاب هي في حيوية الدين الإسلامي. الإسلام هو المانع والجدار الكبير الوحيد في مقابل الاستعمار الأوروبي[٢].

الأمر الثاني: الوجه المشترك بين جميع الآراء تقريباً هو أنها تريد القول: إنّ سبب توسع وتطور الإسلام، سواء في عصر النزول ـ خصوصاً في المدينة ـ أم في القرون التالية، هو عنصر الجهاد والسيف ـ على حد تعبيرهم ـ وهذه الشبهة كما قال البعض هي أكثر الشبهات رواجاً على ألسنة معارضي الإسلام والقرآن[٣].

و لما كانت الإجابة على جميع الآراء السابقة خارجة عن نطاق هذا البحث القرآني نكتفي في ما يأتي بذكر ثلاث نقاط كلية حول الحل القرآني لهذه الشبهات، كما أننا نشير في حدود ما يسمح به البحث إلى الآيات القرآنية المتعلقة بالموضوع[٤].

---

(١) إدوارد سعيد الاستشراق: ٥١١، ترجمة: عبد الرحيم گواهي؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ط١، ١٣٧١ش.

(٢) محمد حسن زماني، المصدر السابق: ٤٢٥.

(٣) عبد الصبور مرزوق وآخرون، حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين: ٤٠٨، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٢٣ق ـ ٢٠٠٢م.

(٤) دونت كتب مستقلة أخرى أيضاً في هذا المجال. ومن جملتها كتاب حول محاكمة جولدزيهر الصهيوني، لمحمد الغزالي المصري، وترجمه إلى الفارسية صدر البلاغي، حيث تعرض بالتفصيل لنقد ودراسة كتاب «العقيدة والشريعة في الإسلام» لجولدزيهر، وكتب أخرى من قبيل: «شبهات حول القرآن وتفنيدها»، للدكتور غازي عنايت، و«حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين» لمحمود حمدي زقزوق، و«نقد الخطاب الاستشراقي» للدكتور ساسي سالم الحاج، و«سير تاريخي وارزيابي انديشه شرق شناسي»، للدكتور محمد دسوقي، و«الاستشراق»، لإدوارد سعيد، و«نقد

وقفات نقدية مع آراء المستشرقين

١. الجهاد والحلّ الأخير

من بين طرق الدعوة والموعظة والبرهان والجدل والجهاد التي استفاد منها القرآن في مواجهة التيارات المعارضة، فإنّ الجهاد هو آخر طريق يلجأ إليه. وهذا الموضوع يمكن إثباته من خلال طرق عديدة، وأنسبها دراسة هذه الطرق في مسيرة نزول السور القرآنية، وهو ما نأتي بخلاصة له في ما يلي:

لتحديد طريقة استفادة القرآن من الطرق المختلفة التي لجأ إليها في مواجهة التيارات المعارضة، وخصوصاً ما يتعلق بترتيبها. من البديهي قبل كل شيء ترتيب نزول الآيات والسور القرآنية، ثم بعد ذلك دراسة الطرق التي نتناولها بالدراسة اعتماداً على ترتيب النزول، ونظراً إلى اختلاف وجهات النظر في ما يتعلق بترتيب السور والآيات بحسب نزولها[1] فإننا نعتمد هنا الترتيب الذي اعتمده صاحب التفسير الحديث محمد عزت دروزه؛ لأنه المفسر الوحيد الذي فسر القرآن الكريم على أساس هذا الترتيب، وضمن تفسيره تحدث عن المراحل التاريخية المختلفة لدعوة النبيﷺ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن سائر الجهود المبذولة في ترتيب النزول، خصوصاً من قبل الباحثين المتأخرين تختلف قليلاً مع هذا الترتيب[2]، ومن جهة ثالثة فإن الاختلافات في ترتيب

وبررسي آراء مستشرقان درباره قرآن» و«شرق شناسي واسلام شناسي غربيان تاريخچه، اهداف، مكاتب وگستره فعاليت مستشرقان»، لمحمد حسن زماني، و«دفاع عن القرآن ضد منتقديه»، للدكتور عبد الرحمن بدوي، وباستثناء الموردين الأخيرين استفدنا من جميع الموارد السابقة.

(١) للاطلاع على آراء متعددة أخرى في السير التاريخي للبحث يراجع: سيد علي موسوي دارابي، نصوص في علوم القرآن ٢: ٥١٧ ـ ٧١٧، إشراف: محمد واعظ زاده خراساني؛ مشهد، بنياد پژوهشهاي إسلامي آستان قدس رضوي، ط١، ١٤٢٤ق ـ ١٣٨٢ش.

(٢) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٣٥ـ١٣٨، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ق. جعفر نكونام؛ درآمدي بر تاريخ گذري قرآن؛ تهران، هستي‌نما، ط١،

النزول بين العلماء ليس لها أثر على بحثنا كما سيأتي لاحقاً.

ترتيب نزول السور المكية: الحمد، العلق، القلم، المزمل، المدثر، المسد، التكوير، الأعلى، الليل، الفجر، الضحى، الانشراح، العصر، العاديات، الكوثر، التكاثر، الماعون، الكافرون، الفيل، الفلق، الناس، الإخلاص، النجم، عبس، القدر، الشمس، البروج، التين، قريش، القارعة، القيامة، الهمزة، المرسلات، ق، البلد، الطارق، القمر، ص، الأعراف، الجن، يس، الفرقان، فاطر، مريم، طه، الواقعة، الشعراء، النمل، القصص، الإسراء، يونس، هود، يوسف، الحجر، الأنعام، الصافات، لقمان، سبأ، الزمر، غافر، فصلت، الشورى، الزخرف، الدخان، الجاثية، الأحقاف، الذاريات، الغاشية، الكهف، النحل، نوح، إبراهيم، الأنبياء، المؤمنون، السجدة، الطور، الملك، الحاقة، المعارج، النبأ، النازعات، الانفطار، الانشقاق، الروم، العنكبوت، المطففين، الرعد، الحج، الرحمن، الإنسان، الزلزلة[١].

ترتيب نزول السور المدنية: البقرة، الأنفال، آل عمران، الحشر، الجمعة، الأحزاب، النساء، محمد، الطلاق، البينة، النور، المنافقون، المجادلة، الحجرات، التحريم، التغابن، الصف، الفتح، المائدة، الممتحنة، الحديد، التوبة، النصر[٢].

وبعد نظرة عابرة على ما يعتبره المفسرون عموماً الغرض والمحتوى الكلي لسور القرآن يبين المدعى السابق جيداً، وهو ما نستعرضه على أساس رأي العلامة الطباطبائي في تفسيره القيم «الميزان»، ورأي محمد عزت دروزه في تفسيره القيم «التفسير الحديث».

خريف١٣٨٠ش. محمد مهدي جعفري، سير تحول قرآن: ٢٤، چاپ فاروس ايران.

(١) أورد دروزه هذه السور الخمس في آخر السور المكية نظراً لتناسبها أكثر معها، ونحن نذكرها في ابتداء السور المدنية.

(٢) محمد عزت دروزه؛ التفسير الحديث ترتيب السور حسب النزول ١: ١٤، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤٢١ق-٢٠٠٠م.

أجواء سور السنوات الأُوَل للبعثة

ـ في سورة العلق (٢) إشارة إلى أنّ المشركين كانوا يمنعون النبي عن إقامة الصلاة: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى * عَبْداً إِذَا صَلَّى﴾ (العلق: ٩ ـ ١٠)، وفي مقابل هذا النهي في البداية كان يقول: ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى * أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى﴾ (العلق: ١١ ـ ١٢)، وبعد نهيه عن هذا العمل ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ (العلق: ١٣) يأتي التهديد بالعذاب الإلهي: ﴿كَلاّ لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعَنْ بِالنَّاصِيَةِ * نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ * فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ * سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ (العلق: ١٥ ـ ١٨).

ـ في سورة القلم (٣) ـ كما يقول العلامة الطباطبائي ﵀ ـ تسلية للنبي ﷺ في مقابل التهم الظالمة التي وجهت للنبي ﷺ، فإن غرض السورة أن «تعزي النبي ﷺ إثر ما رماه المشركون بالجنون، وتأمره أمراً أكيداً بالصبر لحكم ربه»[١].

ـ في سور السنة الثانية للبعثة بينت الخطوط الأصلية للسور، وقررت الاعتقادات الإسلامية، وفي طليعتها سورة الإخلاص (٢٢)، وهو الشعار الأصلي للإسلام، أي التوحيد: «تقرير العقيدة الإسلامية بذات الله بأسلوب حاسم وقطعي ووجيز»[٢]، أو «السورة تصفه تعالي بأحدية الذات ورجوع ما سواه إليه في جميع حوائجه الوجودية من دون أن يشاركه شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، والتوحيد القرآني الذي يختص به القرآن الكريم ويبني عليه جميع المعارف الإسلامية»[٣].

ـ في سورة النجم (٢٣) جاءت الأصول الأساسية الثلاثة في الإسلام: «غرض السورة التذكير بالأصول الثلاثة: فتبدأ بالنبوة، ثم تتعرض للوحدانية، ثم تصف انتهاء الخلق والتدبير إليه تعالى من إحياء وإماتة..، وتختم الكلام بالإشارة إلى المعاد»[٤].

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٩: ٣٨٣.

(٢) محمد عزت دروزه، المصدر السابق ٢: ٦٨.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، المصدر السابق ٢٠: ٤٤٨.

(٤) المصدر السابق ١٩: ٢٦.

ـ في سورة البروج (٢٧) جاء وعيد شديد موجه للمشركين الذين يؤذون المؤمنين بالنبي‌ﷺ: «سورة إنذار وتبشير، فيها وعيد شديد للذين يفتنون المؤمنين والمؤمنات لإيمانهم بالله، كما كان المشركون من أهل مكة يفعلون ذلك بالذين آمنوا بالنبي‌ﷺ، فيعذبونهم ليرجعوا إلى شركهم السابق»[١].

ـ في سورة ق (٣٤) حديث عن القيامة، وطرحت واحدة من أهم شبهات المشركين في إنكار القيامة وتجيب عنها: «السورة تذكر الدعوة وتشير إلى ما فيها من الإنذار بالمعاد وجحد المشركين به واستعجابهم، ذلك بأنّ الموت يستعقب بطلان الشخصية الإنسانية بصيرورته تراباً لا يبقى معه أثر مما كان عليه، فكيف يرجع ثانياً إلى ما كان عليه قبل الموت، فتدفع ما أظهروه من التعجُّب والاستبعاد بأن العلم الإلهي محيط بهم، وعنده الكتاب الحفيظ الذي لا يعزب عنه شيء مما دق وجل من أحوال خلقه»[٢].

ـ في سورة الأعراف (٣٩) انتقدت بعض عادات وأفكار عرب الجاهليين، فضلاً عن إقامة الدليل على المعاد والتوحيد، بل: « فيها صور عما كان عليه العرب من أفكار وعادات وتقاليد، وعن مواقف العناد والمكابرة التي كان يقفها الجاحدون المكذبون من النبي‌ﷺ، وفيها حملات علي المشركين وتفنيد لتقاليدهم وعقائدهم، وفيها تقريرات عن مشاهد قدرة الله في كونه للبرهنة على البعث وربوبية الله ووحدانيته»[٣].

ـ في سورة طه (٤٥) أُقيمت مجموعة من البراهين على التوحيد: «وتضمنت حججاً بينة تلزم العقول على توحيده تعالى والإجابة لدعوة الحق»[٤].

ـ سورة يونس (٥١) التي نزلت في بداية السنة السابعة للبعثة أكدت على التوحيد من خلال ذكر آيات الله في السماء والأرض، عن طريق الإنذار والتبشير: «غرض

---

(١) الميزان ٢٠: ٢٧٨.

(٢) الميزان ١٨: ٣٤١.

(٣) الحديث ٢: ٣٦١.

(٤) الميزان ١٤: ١١٧.

السورة وهو الذي أنزلت لأجل بيانه تأكيد القول في التوحيد من طريق الإنذار والتبشير كأنها أُنزلت عقيب إنكار المشركين الوحي..، وإنّ الذي يتضمنه من معارف التوحيد كوحدانيته تعالى وعلمه وقدرته وانتهاء الخلقة إليه وعجائب سننه وخلقه ورجوعهم جميعاً.. كل ذلك مما تدل عليه السماء والأرض ويهتدي إليه العقل السليم، فهي معانٍ حقة ولا يدل على مثلها إلا كلام حكيم لا سحر مزوق باطل»[١].

ـ في سورة الأنعام (٥٥)، وفي سياق الاحتجاج على المشركين بالتوحيد والنبوة والمعاد[٢]، جاء عدد من مناظرات النبيﷺ والمشركين: «فصول ومشاهد متنوعة عما كان يقع بين النبيﷺ والكفار من مناظرات فيها فصول وصور عن عقائد العرب ونذورهم وتقاليدهم في الأنعام والحرث وقتل الأولاد والذبائح، وحجاج في صددها بين النبيﷺ وبين الكفار»[٣].

و هكذا يمكن القول: بعد أساليب الدعوة والبرهان يصل الدور إلى أُسلوب المجادلة، مع أنّ بعضها موجود أيضاً في السور المتأخرة.

ـ في سورة سبأ (٥٨) كما يصرح العلامة الطباطبائي رحمه الله استعملت الحكمة والموعظة والمجادلة: «تتكلم السورة حول الأصول الثلاثة، أعني الوحدانية والنبوة والبعث، فتذكرها وتتذمر ممّا لمنكريها من الاعتراض فيها، والشبهات التي ألقوها، ثم تدفعها بوجوه الدفع من حكمة وموعظة ومجادلة حسنة»[٤].

ـ في سورة الأحقاف (٦٦) الجدال الأحسن للنبيﷺ مع المشركين: «حكاية لمواقف وأقوال الكفار وصور من الجدل والمناظرة بينهم وبين النبيﷺ، ردود تنديدية وحجج مفحمة في سياقها وتدليل على قدرة الله على بعث الموتى»[٥].

---

(١) الميزان ١٠: ٦ ـ ٧.

(٢) الميزان ٧: ٥.

(٣) الحديث ٤: ٦٣.

(٤) الميزان ١٦: ٢٦٤.

(٥) التفسير الحديث ٥: ٧.

ـ في سورة المؤمنون (٧٤) أيضاً طرحت أسئلة وأجوبة: «حملة على الكفار حكاية لبعض أقوالهم في إنكار البعث، وردود قوية عليهم من مشاهد قدرة الله وملكوته واعترافهم بذلك»[1].

ـ واستمر هذا النهج إلى آخر العهد المكي كما جاء في الغرض من سورة الروم (٨٤): «تفتتح السورة بوعد من الله ثم تنتقل منه إلى ذكر ميعاد أكبر، وهو الوعد بيوم يرجع الجميع فيه إلى الله، وتقيم الحجة على المعاد، فغرض السورة هو الوعد القطعي منه تعالى بنصرة دينه، وقد قدم عليه نصر الروم على الفرس؛ ليستدل بإنجاز هذا الوعد على إنجاز ذلك الوعد، وكذا يحتج به ـ ومن طريق العقل ـ على أنه سينجز وعده بيوم القيامة لا ريب فيه»[2]، وفي سورة العنكبوت (٨٥) أيضاً طرح الجدل والمناظرة: «حكاية لمواقف جدل ومناظرة بين النبيﷺ والكفار وأهل الكتاب في صدد القرآن..، تنديد بالمشركين لما يبدو منهم من تناقض في عقائدهم بالله ومواقفهم من الدعوة إليه»[3].

ومما سبق ذكره يتبين أنّ كل هم القرآن في أجواء مكة هو مواجهة المشركين بأساليب الدعوة والبرهان والجدال بالتي هي أحسن والحكمة وأمثالها، ولا أثر مطلقاً للخيار العسكري في دعوة النبي والمسلمين، وهو ما يشاهد أيضاً استمراره في السنوات الأولى في المدينة، وهو ما سنشير له أيضاً لاحقاً.

ويلاحظ أيضاً في سورة العنكبوت مجادلة ومناظرة النبيﷺ لأهل الكتاب؛ وهو ما لا يشاهد في غيرها من السور المكية وفي حالات معدودة مجرد ذكر لأسماء أشخاص وعلماء دخلوا في الإسلام.

و بناءً على هذا يجب القول إنّ مواجهة القرآن لأهل الكتاب بدأت في أواخر العهد

---

(١) التفسير الحديث ٥: ٣٠٠.

(٢) الميزان ١٦: ١٥٩.

(٣) التفسير الحديث ٤: ٤٦٥.

المكي، وفي هذه المواجهة أيضاً كانت إستراتيجية النبي ﷺ في مكة ثقافية، وهي ما تشاهد أيضاً في السور المدنية التي نذكرها تالياً:

ـ سورة الرعد (٨٧) استمرار لذات أُسلوب السور المكية تقريباً: « فصول من المشاهد الجدلية التي كانت تقوم بين النبي ﷺ والمشركين، وفيها صور من أقوالهم وتحديهم ومكابرتهم وإنكارهم رسالة النبي ﷺ والآخرة، وطلبهم الآيات منه، وردود عليهم فيها إفحام وإنذار وتسفيه وتمثيل ومقايسة بين الصالحين وذوي النيات الحسنة والعقول السليمة والأشرار ذوي العقول الغليظة والسرائر الخبيثة، وتمثيل للحق والباطل وتقرير بقاء الحق، وإشارة إلى موقف أهل الكتاب المؤيد للرسالة النبوية والوحي القرآني»[1]. وهنا يشاهد الإشارة إلى أهل الكتاب.

ـ في سورة الإنسان (٩٠) أيضاً ـ مثل سور أُخرى في أواخر العهد المكي ـ سياق تهديد وإنذار من العذاب الإلهي للكفار، وفي المقابل ذكرت ألواناً من النعمة للأبرار[2]. وصورّت مصير الفريقين واختلافه في الآخرة[3].

ـ بعد إشارات متعددة لأهل الكتاب في السور السابقة، نرى في سوره البقرة (٩٢) مناقشة وتقريعاً لأهل الكتاب، وبالتحديد اليهود، إزاء بعض اعتقاداتهم وأعمالهم[4].

ـ في سورة الأنفال (٩٣) إشارة لغزوة بدر والقتال مع المشركين، وهو ما سنتحدث عنه أكثر لاحقاً.

ـ سورة آل عمران (٩٤) فيها ثلاثة فصول طويلة: اثنان منها يرتبطان تماماً بأهل الكتاب والجدال معهم؛ فـ«الفصل الأول في صدد مناظرة بين النبي ﷺ وأهل الكتاب؛ والفصل الثاني في صدد مواقف اليهود ومكائدهم»[5].

---

(١) التفسير الحديث ٥: ٥١٥.

(٢) الميزان ٢٠: ١٣١.

(٣) التفسير الحديث ٦: ١٠٥.

(٤) الميزان ١: ٤٦. الحديث ٦: ١٢٣.

(٥) التفسير الحديث ٧: ١٠٥.

ـ الفصل الأول من فصلي سورة الجمعة (٩٦) في سياق الجدل مع عقائد اليهود: «تنديد باليهود بسبب تفاخرهم باختصاص الله إيّاهم بالفضل على غيرهم وتكذيبهم وتحدٍّ لهم»[1].

ـ آيات من سورة النساء (٩٨) المتعلقة بطريقة ارتباط المسلمين بغيرهم وأجوبة لليهود والنصارى: «تنظيم العلاقات السياسية بين المسلمين وغير المسلمين من حياديين ومعاهدين ومحاربين، وبيان حقيقة أمر عيسى عليه السلام، وردود على اليهود والنصارى في شأنه»[2].

ـ مواضع مهمة من سورة المائدة (١١٠) اختصت بأهل الكتاب ودعوتهم ومحاجتهم: «وفيها كذلك فصول عديدة في النصارى واليهود، احتوت دعوتهم إلى الإسلام، وإيذانهم برسالة النبي صلى الله عليه وآله إليهم، وكون القرآن جاء مصدقاً لما قبله من الكتب ومهيمناً عليه، وتنديداً بأعمال ودسائس اليهود ومكرهم، وربط حاضر أخلاقهم ومواقفهم بماضي أخلاق آبائهم ومواقفهم، وحكاية تعجيزهم لموسى عليه السلام في صدد دخول الأرض المقدسة، وحكاية قتل أحد بني آدم لأخيه وما احتوته شريعة اليهود من أحكام الجرائم..، وتقرير كون اليهود والمشركين أشد الناس عداوة للمسلمين، وتحذيراً منهم، ونهياً عن موالاة اليهود والنصارى الذين يعادون المسلمين ويسخرون من دينهم..، وتنديداً بعقيدة النصارى بالمسيح وأُمّه، وتقريراً ببطلانها لذاتها وعلى لسان السيد المسيح، ومشهداً من مشاهد إيمان بعض النصارى، وتقرير كون النصارى هم أقرب الناس مودة للمسلمين، وفصلاً عن رسالة المسح لبني إسرائيل»[3].

ـ في سورة التوبة (١١٣) بحوث متعدِّدة، تتعلق بالتيارات غير التوحيدية، وسنشير إليها لاحقاً.

---

(١) التفسير الحديث ٧: ٣٢٨.

(٢) التفسير الحديث ٨: ٧.

(٣) الحديث ٩: ٧ ـ ٨.

وبما سبق يتضح جيداً أنّ الدعوة والبرهان والجدل والحكمة وضرب الأمثال هي أول الأساليب في تعامل القرآن، والجهاد يأتي في المرحلة الأخيرة.

٢. اختلاف القتال عن الجهاد

في دراسة الجهاد يجب الالتفات إلى نقطة مهمة وأساسية، وغالباً ما يغفل عنها، وهي التدقيق والتأمل في استعمال لفظتي الجهاد والقتال في القرآن، حيث إنّ الجهاد ليس دوماً بمعنى القتال؛ بل المراد من استعمال لفظة الجهاد في القرآن غالباً ما يكون هو الجهاد الثقافي أكثر مما هو الجهاد العسكري، ولفظة القتال وحدها هي التي تعني الحرب والمعركة والتعامل العسكري، وهو مصداق من مصاديق الجهاد، بحيث يمكن القول: إن أكثر الشبهات التي طرحت في المقام موجهة للقتال، وليست موجهة للجهاد بمعناه الدقيق.

و هذا ما سنوضحه من خلال دراسة استعمال هاتين اللفظتين في القرآن الكريم:

مادة «جهد» جاءت في القرآن الكريم إحدى وأربعين مرة، وفي تسع عشرة سورة من سور القرآن[١]، وفي هذه الموارد أربع وثلاثون مرة تتعلق بشكل أو بآخر بالجهاد، وبعض الموارد، مثل آية ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْناً وإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا﴾ (العنكبوت: ٨)، خارجة عن بحث الجهاد.

أصل مادة «جهد» بمعنى القدرة والطاقة. «المجاهدة» و«الجهاد» أيضاً يعني بذل نهاية الطاقة والقوة في القيام بعمل ما[٢]، وعلى هذا الأساس «الجهاد» بمعنى «القتال»

---

(١) المعجم في فقه لغة القرآن ١٠:٢٠٥، تأليف وتحقيق: قسم القرآن لمجمع البحوث الإسلامية، إشراف: محمد واعظ زاده خراساني، مشهد، بنياد پژوهشهاي اسلامي آستان قدس رضوي، ط١، ١٤٢٦ق ـ ١٣٨٤ش؛ محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة «جهد».

(٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين ٣: ٣٨٦ القرن الثاني، انتشارات هجرت، قم، ١٤١٠ ق؛ وابن منظور، لسان العرب، بيروت، صادر، ١٤١٤ ق؛ والجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية ٢:

أي بذل الوسع والطاقة في الحرب. هذا المعنى استعمل أيضاً في سائر استعمالات هذه اللفظة في القرآن غير الجهاد، وأشرنا إلى بعضها سابقاً.

بناءً على هذا، ومع الالتفات من جهة إلى أنّ أصل مادة « جهد » ليس بمعنى القتال، ومن جهة أخرى استعلمت في القرآن في غير معنى القتال، لا دليل على أنّ لفظة جهاد **في الاستعمالات محل البحث بمعنى القتال والحرب.**

ولكن توجد موارد استعملت فيها هذه المادة نفسها في معانٍ ظاهرة في القتال، حيث يوجد شواهد وقرائن تظهر أنّ الجهاد ليس بالضرورة بمعنى المواجهة العسكرية والقتالية، وهي:

١ ـ في بعض الموارد التي أمر فيها المسلمون بالجهاد، أو حضوا عليه بشكل ما، جاء التعبير كما تقول الآية: ﴿**لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ والْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً**﴾ (النساء: ٩٥)، ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وهَاجَرُوا وجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ**﴾ (الأنفال: ٢٧)[1]. وكما يلاحظ في الحالات المذكورة في البداية حديث عن الجهاد بالمال ثم الجهاد بالنفس بما يتناسب أكثر مع غير القتال في سبيل الله، ولو كانت الآيات تريد معنى القتال من البداية لوجب أن تتحدث بعد ذلك عن الجهاد بالسيف وما شابه في حين أنها لم تفعل.

٢ ـ في موردين مشابهين تماماً يأمر الله تعالى رسوله ﷺ بالجهاد: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ والْمُنَافِقِينَ واغْلُظْ عَلَيْهِمْ ومَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وبِئْسَ الْمَصِيرُ**﴾ (التوبة: ٧٣؛ التحريم: ٩). كما يشاهد في الآيتين أنّ الله تعالى يأمر النبي بجهاد المنافقين، في حين أنّ

٤٦٠، تحقيق: أحمد بن عبد الله الغفور عطار، الناشر دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة ١٤٠٧، المطبعة دار العلم للملايين؛ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة: ٢٢٧، بيروت، دار الفكر، حققه: شهاب الدين أبو عمر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

(١) موارد أخرى: التوبة: ٢٠ و٤٤ و٨١ و٨٨.

حياة النبي قاطبة وطيلة الدعوة الإسلامية لم تشهد أي اشتباك عسكري بين المسلمين والمنافقين، لذا يجب القول: إنّ مراد الآية الشريفة ليس الجهاد العسكري؛ لأنه في هذه الحالة يجب الالتزام بالقول: إنّ النبيﷺ لم يمتثل الأمر الإلهي. ولهذا قال بعض المفسرين «أي جاهد الكفار بالسيف والمنافقين بالحجة»، وأيضاً عن صادق آل محمدﷺ: «هل سمعتم أنّ رسول الله قاتل منافقاً؟ إنما كان يتألفهم»[١].

٣ ـ من مجموع ثلاثة وثلاثين مورداً ذكرناها سابقاً هناك ست حالات استعملت فيها هذه اللفظة في السور المكية: موردان منها في الآية ٥٢ من سورة الفرقان يخاطبان النبيﷺ؛ ومورد آخر في الآية ١١٠ من سورة النحل؛ وثلاثة موارد في الآيتين ٦ و٦٩ من سورة العنكبوت.

سورة الفرقان كما ذكرنا سابقاً نزلت في السنة الرابعة، وسورة النحل في السنة الحادية عشرة، وسورة العنكبوت في السنة الثالثة عشرة للبعثة؛ والحال أن الحقبة المكية لم تشهد أية مواجهة عسكرية بين المسلمين وأي تيار آخر، وبالطبع سياق جميع الآياتِ المكية لا يؤيد الاحتمال المذكور في معنى الجهاد، وليس فيه أي دليل على وجود معنى الاشتباك العسكري.

بناءً على هذا ومع الأخذ بعين الاعتبار الشواهد والقرائن والأدلة التي ذكرناها، فإنّ الحق هو القول بأنّ الغالب في استعمال لفظة الجهاد في القرآن هو الجهاد الثقافي أكثر مما هو الجهاد العسكري.

٣. القتال في ظروف خاصة

ذكرت ماده «قتل» ١٧١ مرة في القرآن، ومن هذا المجموع حدود ٩٣ مرة ترتبط نوعاً ما بالحرب والقتال، وبالتالي ببحثنا[٢].

---

(١) الطبرسي؛ جوامع الجامع ٢: ٨٠.

(٢) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم؛ ذيل مادة «قتل».

والتدقيق في سياق هذا القبيل من الآيات والآيات التي في سياقها يظهر أنّ قتال التيارات المعارضة هو استمرار للإستراتيجية الثقافية للنبيﷺ؛ وصولاً للأهداف السامية للدين الإسلامي في مسير الفطرة الإلهية للبشر، وليس إستراتيجية مستقلة، ويلجأ إليه مباشرة، **بحيث لا يوجد آية أمر فيها بالقتال بشكل مطلق وبدون أي شرط أو قيد.**

ففي حدود عشرين مورداً جاءت هذه اللفظة بصيغة الأمر، وبالطبع جميعها في السور المدنية، ونحن نبحثها، إضافة إلى بعض الموارد الأخرى، حسب ترتيب نزول السور:

- في سورة الحج (٨٨) وللمرة الأولى أُجيز الجهاد[1] وحكمته: **﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وإِنَّ اللهَّ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللهَّ ولولا دَفْعُ اللهَّ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وبِيَعٌ وصَلَوَاتٌ ومَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهَّ كَثِيراً ولَيَنْصُرَنَّ اللهَّ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَّ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾** (الحج: ٣٩ ـ ٤٠).

- في سوره البقرة (٩٢) جاء أوّل أمر بالجهاد: **﴿وقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهَّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ولا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَّ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾** (البقرة: ١٩٠)؛ ولكن يشاهد التأكيد على قتال الذين «يقاتلونكم»؛ ثم النهي عن العدوان على الآخرين، والآيات الثلاث التي بعد الآية: **﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ والْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ولا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ * فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللهَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ ويَكُونَ الدِّينُ للهَّ فَإِنِ انْتَهَوْا فلا عُدْوَانَ إِلا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾** (البقرة: ٩١ ـ ٩٣). ويلاحظ وضع ضوابط وحدود للجهاد وحكمته في الرؤية الكونية الإسلامية.

---

(١) المقصود من الجهاد في هذه العبارات المعنى الرائج، أي القتال.

في الآية ٢٤٤ من نفس السورة أمر آخر بالجهاد: ﴿وقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ واعْلَمُوا أَنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، وبعد ذلك ضمن بيان قصة طالوت وجالوت وفرض القتال على قوم طالوت بناءً على طلبهم ولمواجهة تعدي قوم جالوت: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الملأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكاً نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ﴾ بعد ذكر بقية القصة وانتصار قوم طالوت بعد قتل داودعليه السلام لجالوت، إشارة جديدة إلى حكمة الجهاد ﴿ولولا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأرض ولكنّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ٢٥١).

ـ وفي سورة الأنفال (٩٣) جاء أمر آخر بالجهاد: ﴿وقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ ويَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * وإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مولاكم نِعْمَ الْمَوْلَى ونِعْمَ النَّصِيرُ﴾ (الأنفال: ٣٩ ـ ٤٠)، وبعد أمر «قاتِلوا» كما حصل في سورة البقرة أشير إلى حكمة القتال أنها ﴿حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ﴾، وبعد ذلك لوح بأنهم إذا انتهوا عن ذلك فلا تعترضوا سبيلهم، وإذا لم ينتهوا فقاتلوهم والله ناصركم. في الآيات السابقة أيضاً جاءت موارد متعددة تظهر جيداً حكمة الأمر بالجهاد: في صدد قتل النبيصلى الله عليه وآله: ﴿وإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ ويَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللهُ واللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (الأنفال: ٣٠)؛ من باب العناد واللجاجة وضمن إنكار الحق الذي يعترفون به يتمنون نزول العذاب: ﴿وإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ * وإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (الأنفال: ٣١ـ٣٢)؛ ليس فقط أنهم يسخرون من مناسك الحج، بل ويسعون بكل شكل ممكن الى الوقوف في وجه إقامة مناسك الحج: ﴿ومَا لَهُمْ أَلاَّ يُعَذِّبَهُمُ اللهُ وهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ومَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلا الْمُتَّقُونَ ولَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ * والَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾

(الأنفال: ٣٤ ـ ٣٦)؛ وفي النهاية أيضاً، وقبل الأمر بالجهاد، يطلب منهم النبيﷺ التوقف عن ممارسة أعمالهم، وفي غير هذه الحالة فإنّ السنة الإلهية هي الجهاد،كما هو الحال مع غيرهم من الأقوام والأمم: **﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الأَوَّلِينَ﴾** (الأنفال: ٣٨).

في مكان آخر من هذه السورة هناك أولاً إشارة إلى عدم وفاء الكفار بعهودهم وتسميتهم بأنهم شر الدواب: **﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لا يَتَّقُونَ﴾** (الأنفال: ٥٥ ـ ٥٦)، وبعد الأمر بالإعداد والتهيؤ **﴿وأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ومِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وعَدُوَّكُمْ﴾** (الأنفال: ٦٠)، في البداية يقول بأن هؤلاء إذا جنحوا للسلم فسالموهم: **﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾** (الأنفال: ٦١)، وإذا أرادوا الخداع: **﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾** (الأنفال: ٦٢)، عندها يطلب الله من النبيﷺ تحريض المؤمنين على القتال: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾** (الأنفال: ٦٥).

ـ في سورة الأحزاب (٩٧) جاء مورد آخر من موارد الأمر بالقتال: **﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ والَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ والْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلاَّ قَلِيلاً * مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وقُتِّلُوا تَقْتِيلاً * سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ ولَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾** (الأحزاب: ٦٠ ـ ٦٢).

ـ وهناك أمر آخر بالجهاد في موردين من سورة النساء (٩٨). في المرة الأولى طلب من الذين يبغون الاخرة الجهاد في سبيل الله: **﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخرة ومَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾** (النساء: ٧٤)؛ وفي الآية الثانية يوبخ بعض الذين لم يمتثلوا هذا الأمر، وهو في حد نفسه أمر آخر بالجهاد: **﴿ومَا لَكُمْ لا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ والْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ**

والنِّسَاءِ والْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا واجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً واجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيراً﴾ (النساء: ٧٥)، وهو ما اعتبر قتالاً في سبيل الله والدفاع عن المظلومين، وليس لغرض آخر. وفي سياق هذه الآيات يؤمر النبيﷺ بالقتال ويطلب منه ترغيب المسلمين أيضاً به: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ لا تُكَلَّفُ إلاَّ نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النساء: ٨٤)، ويرفقه بذكر السبب، وهو منع الفتنة: ﴿عَسَى اللهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا واللهُ أَشَدُّ بَأْساً وأَشَدُّ تَنْكِيلاً﴾ (النساء: ٨٤)، وهي الأمر الأشد من القتل: ﴿والْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة: ٢١٧).

وهناك مورد آخر مربوط بقتال المنافقين، وذكر فيه أيضاً عدة أسباب وشروط واستثناءات: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ.. وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فلا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ واقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ولا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيّاً ولا نَصِيراً * إلا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ ولَوْ شَاءَ اللهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سبِيلاً * سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّمَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ ويُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ ويَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ واقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً مُبِيناً﴾ (النساء: ٨٨ـ٩١).

ـ في سورة الحجرات (١٠٥) جاء أمر بالقتال، ولكن ليس ضدّ المشرك أو اليهودي وأمثالهم؛ بل قتال ضدّ مجموعة تتصف بوصف الإيمان: ﴿وإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأخرى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات: ٩)، وهذا من جهة يظهر جيداً أهداف الإسلام الحكيمة والسامية من الجهاد، ومثله مرّ في سورة البقرة، وهو القضاء على الفتنة؛ ومن جهة أُخرى يبين أنّ الإسلام ليس بصدد

طرح الجهاد مع خصوص التيارات غير التوحيدية، بحيث يكون فيه ذريعة للقول بأنه ليس بصدد عمل ثقافي، بل هو مجرد عنف وإرهاب؛ بل حتى إذا كان هناك مجموعة من المؤمنين تريد الخروج عن جادة الحق والصواب فيجب مواجهتهم والوقوف في وجههم وإعادتهم للحق.

ـ في سوره المائدة (١١٠) ورد أشدّ أنواع المواجهة: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ ورَسُولَهُ ويَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وأَرْجُلُهُمْ مِنْ خلاف أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأرضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ولَهُمْ فِي الآخرة عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٣). كما يلاحظ في هذه الآية أنه لا يوجد بحث عن القتال والحرب؛ ولكن من جهة استعمال لفظة « قتل » فيها رأينا من المناسب أن نتعرض لها ضمن البحث عن القتال. ومن الضروري هنا توضيح ثلاث نقاط:

أولاً: ما طرح هنا في هذه الآية بعنوان جزاء هو للذين يحاربون الله ورسوله والذين يفسدون في الأرض، ومن البديهي أنّه لا يمكن طرح أية شبهة في مثل هذا الرد القاسي ﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وأَرْجُلُهُمْ مِنْ خلاف أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ﴾ (المائدة: ٣٣) مع الأشخاص الذين يواجهون الله وعباد الله.

ثانياً: في الآية التالية أعطي هؤلاء مهلة للتوبة، وعندها لن ينالهم العقاب، وسوف يغفر لهم: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٤).

ثالثاً: قبل هذه الآية محل البحث طرحت قضية من أهمّ القضايا في نظر الإسلام، وهي حرمة قتل النفس، حيث إنّ قتل نفس واحدة يعادل قتل الناس جميعاً: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأرضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً ومَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً ولَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأرضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة: ٣٢).

ـ آخر مواردِ الأمر بالقتال جاء في سورة التوبة (١١٣). والأمر بالقتال في سياق هذه

السورة يظهر جيداً أنّ الاستفادة من هذا الطريق في الرؤية الكونية القرآنية الإسلامية هو فقط كوسيلة للوصول إلى أهدافٍ ثقافية، وذلك بعد إتمام الحجة من خلال طي مراحل الدعوة والبرهان والجدل والحكمة. وسورة التوبة من أواخر السور النازلة من الوحي.

وهناك شهادة مهمّة أخرى في تأييد الفكرة السابقة هي أنّه في بداية السورة إعلان لبراءة الله ورسوله من المشركين وضمنها دعوة لقبول الإسلام: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللهَّ ورَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُم مِنَ الْمُشْرِكِينَ * فَسِيحُوا فِي الأرضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ واعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللهَّ وأَنَّ اللهَّ مُخْزِي الْكَافِرِينَ * وأَذَانٌ مِنَ اللهَّ ورَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الأكبرِ أَنَّ اللهَّ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ورَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللهَّ وبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة: ١ ـ ٣)، وبالطبع طلب من المسلمين الوفاء بالعهد للمشركين الذين يلتزمون بعهودهم ومواثيقهم: ﴿إِلا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً ولَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللهَّ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٤)، وبعدها جاء الأمر بقتل المشركين: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الأشهر الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وخُذُوهُمْ واحْصُرُوهُمْ واقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وأَقَامُوا الصَّلاةَ وآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥)، وبالطبع يشاهد هنا أيضاً التذكير بأن قبول هؤلاء للإسلام لا يجوز أن يرفض. كما جاء في الآية التالية بعدها لو أراد أحد من المشركين أن يحقق ويبحث عن الحق فيجار ويكون في أمان إلى أن يسمع ويتحقق: ﴿وإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كلام اللهَّ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ٦). وبقية الآيات أيضاً جديرة بالتأمل ولا تحتاج إلى تعليق: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللهَّ وعِنْدَ رَسُولِهِ إِلا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللهَّ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ * كَيْفَ وإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلا ولا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ * اشْتَرَوْا بِآيَاتِ

اللهَّ ثَمَناً قَلِيلاً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * لا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلاًّ ولا ذِمَّةً وأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ * فَإِنْ تَابُوا وأَقَامُوا الصَّلاةَ وآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ ونُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ٧ـ١١).

وفي سياقها هناك أيضاً أمر بالقتال، وهو هنا أيضاً بسبب عدم الوفاء بالعهد وإخراج النبي ﷺ، والأهم من كل ذلك هو البدء بالإساءة: ﴿وإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ * أَلا تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وهُمْ بَدَأُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللهُّ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُّ بِأَيْدِيكُمْ ويُخْزِهِمْ ويَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ ويَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: ١٢ـ١٣).

وفي الآيه ٢٩ أُمر المسلمون بقتال أهل الكتاب الذين ذكر لهم خصوصيات معينة، وهذا هو السبب في التعامل معهم بهذا الشكل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهَّ ولا بِالْيَوْمِ الآخِرِ ولا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُّ ورَسُولُهُ ولا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وهُمْ صَاغِرُونَ﴾. وفي سياق اعتقادات المشركين أدلة أخرى على هذا التصرف: ﴿وقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهَّ وقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهَّ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُّ أَنَّى يُؤْفَكُونَ * اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ ورُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهَّ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ ومَا أُمِرُوا إِلا لِيَعْبُدُوا إِلَهاً وَاحِداً لا إِلَهَ إِلا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ * يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللهَّ بِأَفْوَاهِهِمْ ويَأْبَى اللهُّ إِلا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ ولَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (التوبة: ٣٠ ـ ٣١).

وفي الآية ٣٦ طرح مبدأ الجهاد الدفاعي في الإسلام مرة أخرى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهَّ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ اللهَّ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ والأرض مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فلا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً واعْلَمُوا أَنَّ اللهَّ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٣٦).

و آخر مورد للأمر بالقتال جاء في الآية ١٢٣: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ

يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً واعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ١٢٣)، وهو ما جاء توضيحه في آخر الآية جيداً بأنه في سياق التقوى، وليس في سياق التعدي والظلم.

نتيجة البحث

مما ذكر في الصفحات السابقة الأعم من شبهات المستشرقين حول مسألة الجهاد في الإسلام والقرآن والأجوبة القرآنية عليها يمكن استنتاج ما يلي:

١ـ الدافع الأصلي للمستشرقين في هجمتهم الشرسة على مبدأ الجهاد في الإسلام هو في سياق السياسات الاستعمارية الظالمة والأهداف غير النزيهة الناشئة من خوف الغرب من جاذبية الإسلام وتأثيره على العالم.

٢ـ شبهات المستشرقين حول الجهاد تتركز بشكل أساسي حول رغبتهم في إلقاء فكرة أنّ السبب الأساسي لانتشار الإسلام ونفوذه ـ سواء في عصر النزول، ولا سيما في المدينة، أم في القرون التالية ـ هو عنصر الجهاد، وبتعبيرهم قوة السيف، وهذه أكثر الشبهات رواجاً وانتشاراً.

٣ ـ يجب الالتفات إلى أنّ من بين الطرق المختلفة التي استفاد منها القرآن في مواجهة التيارات غير التوحيدية هي الدعوة والموعظة والبرهان والجدل بالتي هي أحسن، ويأتي الجهاد في المرتبة الأخيرة كجزء من إستراتيجية تقوم على عمل ثقافي يقوم به النبي صلى الله عليه وآله، وبعد عدم تأثير الطرق الأخرى على إثر العناد والاستكبار من قبل المعارضين وفي ظروف خاصة وبشروط محددة.

٤ ـ دراسة استعمال لفظة جهاد في القرآن تظهر أنّ الجهاد غير القتال، وغالباً ما يكون المراد منه هو الجهاد الثقافي في سبيل الله، ويجب القول: إنّ الشبهات التي طرحت غالباً ما كانت ناظرة إلى القتال، وليس الجهاد بالمعنى الدقيق للكلمة.

٥ ـ لا يوجد حالة واحدة من الحالات السابقة جاء فيها الأمر بالقتال بشكل مطلق

ومن دون قيد أو شرط، كما ادّعاه بعض المستشرقين. كما يمكن الادّعاء ـ وبحق ـ أنّ القرآن جوّز القتال مع التيارات المعارضة الفعالة والنشيطة والتي تقف عملياً في وجه انتشار دعوة الحق وبعد إتمام الحجة عليها.

٦ ـ في القرآن لم يطرح الجهاد مع التيارات غير التوحيدية فقط؛ بل في مورد الآية ٩ من سوره الحجرات أمر بقتال المؤمنين الطاغين والباغين، وهو مؤيّد آخر على أن تشريع القرآن للقتال هو كواحدة من الوسائل لتحقيق الأهداف الثقافية والسامية للإسلام وليس شيئاً آخر.

العنف الديني في سياسة الجهاد
دراسة تاريخية فقهية في وقائع غزوة بني قريظة

الشيخ علي ناصر(*)

مدخل موجز عن غزوة بني قريظة

وقعت غزوة بني قريظة في السنة الخامسة للهجرة عَقِب غزوة الأحزاب، وذلك أن رسول اللهﷺ بعد أن رأى ما انطوت عليه نفوس يهود بني قريظة من اللؤم والغدر والتحزب مع قريش وحلفائها، وبعد أن أعلنت له إبّان اشتداد معركة الأحزاب أنها نقضت عهدَها معه، وكانت وهي تساكن الرسول في المدينة، تهمّ بِشَرٍّ عظيم قد يقضي على المسلمين جميعاً لولا انتهاء معركة الأحزاب بمثل ما انتهت إليه. حينئذ رأى رسول اللهﷺ أن يؤدّبَ هؤلاء الخائنين الغادرين ويُطهِّر المدينةَ منهم، مقرَّ جهاده ودعوته، حتى لا تواتيهم الظروف مرة أخرى، فينقضّوا على جيرانهم المسلمين.

لقد قرر النبي معالجة قضية بني قريظة بعد المعركة دون انتظار، وذلك بأمر من اللهّ تعالى؛ فسار مع المسلمين ليحاصر حصونهم التي تحصنوا بها وأغلقوا الأبواب. ولما كان اليوم السبت فإنّهم لم يبتغوا القتال فيه أو الحرب. ثمّ إنّ وفداً منهم طلب من النبي أن يتركهم ليخرجوا من المدينة بأموالهم مثلما فعل مع بني النضير، أو يتركوا سلاحهم وأموالهم، فرفض النبيﷺ مقترحاتهم ومطالبهم حتى لا يفعلوا فعلَ بني النضير في

(*) باحث في التاريخ والفقه الإسلامي، وناشط في مجال الإعلام الديني، من لبنان.

تحريك العرب المشركين ضدّ المسلمين؛ لذا فقد سلَّموا أنفسهم للمسلمين دون أيّة شروط، فدخل المسلمون الحصن وجرَّدوهم من سلاحهم، ثمّ حَكَّموا فيهم سعد بن معاذ سيد الأوس، حيث كان بنو قريظة حلفاء الأوس، فحكم سعد بأن تُقتَلَ مُقاتِلَتُهم، وأن تُسبى ذراريهم، وأن تُقسَّمَ أموالهم، رغم الإلحاح عليه بحسن الحكم في حلفائه بني قريظة. فنفذ الرسول حكمه، وبذلك قضى على مؤامرات اليهود ودسائسهم وتآمرهم قضاءً مبرماً في المدينة وما حولها. وقد قُسِّمت الغنائم بين المسلمين بعد إخراج الخمس منها، وأُعطي للفارس سهمان، وللراجل سهم واحد، وسَلَّم الرسولﷺ أموال الخمس لزيد بن حارثة، ليشتري بها السلاح والعتاد والخيل من نجد. وقد استشهد سعد بن معاذ الذي كان قد جرح في معركة الخندق، بعد أحداث بني قريظة. وسنذكر بعض التفصيل[١].

وكان بين بني قريظة وبين رسول الله عهد فنقضوه، ولكن الرسول أراد أن يتأكد من هذا الأمر الخطير فأرسل سعد بن معاذ وآخرين إليهم لاستطلاع الأمر، فحاول سعد إقناعهم بالتخلي عن فكرة نقض العهد، فسمع منهم ما يكره، ولم يزدهم ذلك إلا استكباراً وإصراراً. فلما انقضى شأن الأحزاب في الخندق بالهزيمة الذليلة بعد قتل فارسهم عمرو بن عبد ود ومَنْ عبر الخندق معه، عاد النبي والمسلمون إلى المدينة، فجاءه جبرئيل فوراً، وأمره بالمسير إلى بني قريظة. وكان النبي ـ على ما هو الأظهر ـ في بيت فاطمةعليها السلام، فدعا علياًعليه السلام وأمره بالتقدم إلى بني قريظة في مجموعة من المسلمين ففعل. ثم أمر المسلمين بأن لا يصلّوا العصر إلا في بني قريظة. وسارﷺ على حمار عري يقال له: يعفور، حتى نزل على بئر لبني قريظة يقال له: بئر «أنا» بأسفل حرّة بني قريظة، فتلاحق به الناس وجاء المسلمون أرسالاً، ووصل بعضهم بعد العشاء الآخرة. ومنهم مَنْ لم يكن قد صلى الظهر أو العصر بعد. وحاصر المسلمون بني قريظة أشدّ

---

(١) مرتضى، جعفر، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ١١: ٩.

الحصار، ودعاهم ﷺ في بادئ الأمر إلى الإسلام، فأبوا واستمر الحصار أياماً[١]. وأرسل إليهم أكابر أصحابه، فهُزِموا. فبعث علياً فكان الفتح على يديه[٢]، وكلموا رسول الله بالنزول على ما نزلت عليه بنو النضير، فأبى عليهم رسول الله ذلك[٣]، وأسلم من يهود بني قريظة ثعلبة، وأسيد أبناء سعية، وكذلك أسد بن عبيد، وانضموا إلى صفوف المسلمين. واستشار بنو قريظة أبا لبابة في النزول على حكم النبي، فأشار إليهم بيده إلى حلقه: إنه الذبح. فنزلوا على حكم سعد بن معاذ. وقال معظم المؤرخين: إن أبا لبابة قد تاب من ذنبه هذا، وربط نفسه إلى سارية في المسجد حتى أنزل الله توبته، فحلَّه رسول الله بيده. وحين نزلوا على حكم سعد[٤] أمر بهم رسول الله ﷺ فكُتِّفوا، وجُعِلوا ناحية، وجعل النساء والذرية ناحية. وجاؤا بالأسرى إلى المدينة، وجعلوهم في دار أسامة بن زيد ودار بنت الحارث. وجعل السلاح والأمتعة في دار بنت الحارث أيضاً. وكان عدد السبي من الذراري والنساء سبع مئة وخمسين، وقيل: كانوا تسع مئة، وقيل: كانوا ألفاً. وكان سعد يُداوى من جرحه في خيمة رفيدة أو كعبية، فجاؤا به وكلَّمه بعض الناس من الأوس في أمر العفو عن بني قريظة، فلم يجبهم. ثم أصدر

---

(١) مرتضى، جعفر، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ١١: ٩.

(٢) راجع: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ٢٠: ٢٦١، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث، ١٩٨٣م.

(٣) مفاوضة نباش بن قيس مع النبي ﷺ: حين أيقن بنو قريظة بالهلاك، بسبب رمي المسلمين لهم أنزلوا نباش بن قيس، فكلم رسول الله ساعة، وقال: يا محمد! ننزل على ما نزلت عليه بنو النضير، لك الأموال، والحلقة، وتحقن دماءنا، ونخرج من بلادكم بالنساء والذراري، ولنا ما حملت الإبل إلا الحلقة. فأبى رسول ﷺ. فقالوا: فتحقن دماءنا، وتسلم لنا النساء والذرية، ولا حاجة لنا فيما حملت الإبل. فقال رسول الله ﷺ: لا. إلا أن تنزلوا على حكمي. فرجع نباش إلى أصحابه بمقالة رسول الله.

(٤) قال الزهري: وقال رسول الله ﷺ حين سألوه أن يُحكّم فيهم رجلاً: اختاروا من شئتم من أصحابي، فاختاروا سعد بن معاذ، فرضي بذلك النبي. راجع تفسير الميزان ١٦: ٣٠٢.

حكمه بقتل من حَزَبَ على رسول الله منهم. فقال له رسول الله ﷺ: «حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة»[1]. فقتل النبي من أنبت[2] ممن حزب عليه من بني قريظة. وأمر بضرب أعناقهم، فضربت ثم رد عليهم التراب. وكان علي عليه السلام هو الذي قتلهم مع رؤسائهم. وقيل: إن الزبير قد شاركه أيضاً. وقيل أيضاً: إن الأوس قد شاركوا في عملية القتل هذه. وأسلم بعضهم مثل رفاعة بن سموأل فلم يقتل. وقد اختلفت كلمات المؤرخين في عدد من قتل منهم، فبلغت ثلاثة عشر قولاً تتراوح ما بين الثلاثمائة رجل والألف. ويظهر من النصوص أن بني قريظة لم يُقتلوا كلهم، بل قُتِل منهم خصوص من حَزَبَ على النبي والمسلمين. أما من استشهد من المسلمين، فلعله لا يزيد على رجلين أو ثلاثة. ثم جُمعت أمتعتهم، وأُخرج الخمس منها، ثم قسمت للفارس سهمان وللراجل سهم واحد. وكانت خيل المسلمين ستة وثلاثين فرساً أو ثمانية وثلاثين. أما السبي فبيع في من يزيد، ثم قسم ثمنه في المسلمين المشاركين في هذه الغزوة. وبعث ﷺ ببعض السبي إلى نجد أو الشام فبيع هناك، واشترى بثمنه سلاحاً وخيلاً، وقَسَّم ذلك بين المسلمين. وبعد أن انتهى أمر بني قريظة، انفجر جرح سعد بن معاذ ودام نزفه حتى مات رحمه الله شهيداً، فكرَّمه الرسول مزيد تكريم وحزن عليه، وبكاه أبو بكر وعمر، ورثاه حسان بن ثابت.

غدر بني قريظة

إن بني قريظة إضافةً إلى ما ارتكبوه من الغدر الشنيع ونقضهم للعهد، وما استقبلوه به يوم الأحزاب، يوم أن ذهب النبي يناشدهم الوفاء فأفحشوا له القول، كانوا قد

---

(١) الحميري، المعافري، عبد الملك بن هشام بن أيوب، السيرة النبوية لابن هشام: ٥٠٩. الأرقعة: السماوات.

(٢) أي من أنبتت عانته وبلغ سن التكليف. ولكن هناك نقاش يحتاج إلى تحقيق حول دقة هذه الروايات، حيث إن هناك من يقول بأن الذين صدر في حقهم حكم سعد بن معاذ هم رجال بني قريظة المحاربون، وليس كل من أنبتت عانته.

جمعوا لإبادة المسلمين من الأسلحة ما تعجَّب المسلمون منه وهم يجمعونه بعد نزولهم من حصنهم، ثم أمر النبيﷺ بتنفيذ حكم سعد فيهم، وهكذا تم استئصال أفاعي الغدر والخيانة، الذين نقضوا الميثاق، وأعانوا الأحزاب على إبادة المسلمين في أحرج ساعة مرّت عليهم، فصاروا من أكابر مجرمي الحروب الذين يستحقون المحاكمة والإعدام، وقتل معهم شيطان بني النضير، وجرثومة هذه الفتن: حيى بن أخطب، الذي أغراهم بنقض العهد، ووعدهم أن يكون معهم في حصنهم إن تخلى عنهم الأحزاب، حيث جيء به ليُقتل أمام رسول الله، فقال: أما والله ما لمت نفسي في معاداتك! ولكن من يغالب الله يُغلب! ثم قال: أيها الناس لا بأس بأمر الله! كتاب وقدر، وملحمة كتبها الله على بني إسرائيل، ثم جلس فضرب عنقه! وروى القمي في تفسيره قصة كعب بن أسد مفصَّلةً وفيه: فأخرج كعب بن أسد مجموعة يداه إلى عنقه فلما نظر إليه رسول اللهﷺ قال له: يا كعب! أما نفعك وصية ابن الحواس الحبر الذكي الذى قَدِمَ عليكم من الشام فقال: تركت الخمر والخمير وجئت إلى البؤس والتمور لنبي يُبعث، مخرجه بمكة، ومهاجرته في هذه البحيرة، يجتزي بالكسيرات والتميرات، ويركب الحمار العري، في عينيه حمرة، وبين كتفيه خاتم النبوة، يضع سيفه على عاتقه، لا يبالي من لاقى منكم، يبلغ سلطانه منقطع الخف والحافر. فقال: قد كان ذلك يا محمد، ولولا أن اليهود يعيروني أني جزعت عند القتل لآمنت بك وصدقتك، ولكني على دين اليهود عليه أحيى وعليه أموت. فقال رسول الله: قَدِّموه واضربوا عنقه، فضُرِبت. وفيه أيضاً: فقتلهم رسول الله في البردين بالغداة والعشي في ثلاثة أيام.

حقيقة عدد القتلى من يهود بني قريظة

تقدم قول بعض المؤرخين أن سعداً حكم على بني قريظة بقتل الرجال، وسبي النساء والذراري، وغنيمة الأموال. لكن الظاهر أنه حكم عليهم: «أن يقتل كل من حزب عليه، وتغنم المواشي، وتسبى النساء والذراري، وتُقَسَّم الأموال»[1]. وهناك روايات أخرى تقول بأنه حكم بقتل المقاتلة فقط: «وبعث رسول اللهﷺ إلى سعد بن

---

(١) الصحيح من سيرة النبي الأعظم ١١: ١١.

معاذ فجيء به، فحكم فيهم: بأن يقتل مقاتليهم، وتسبى ذراريهم ونساؤهم، وتغنم أموالهم، وأن عقارهم للمهاجرين دون الأنصار»[1]، «فقتل المقاتلة، وسبى النساء والذرية»[2]. وتذكر الروايات أن الرسول قد أرسل لسعد بعد نزول بني قريظة على حكمه، فأُتي به محمولاً على حمار وهو مضنى من جرحه، فقال له: أَشِر عليَّ في هؤلاء. فقال: إني أعلم أن الله قد أمرك فيهم بأمر أنت فاعله. قال: أجل، ولكن أشر عليَّ فيهم. فقال: لو وُلِّيت أمرهم لقتلت مقاتلتهم، وسبيت ذراريهم، وقسَّمت أموالهم. فقال: والذي نفسي بيده، لقد أشرت فيهم بالذي أمرني الله به[3].

وقد ذُكر أن سعد بن معاذ الذي حكم في بني قريظة قال: حكمت بأن يقتل مقاتلهم، ويُسبى ذراريهم، وأمر بأن يكشف عن مؤتزرهم، فمن أنبت فهو من المقاتلة، ومن لم ينبت فهو من الذراري، فبلغ ذلك النبي[4]. فقد أمرﷺ بقتل خصوص من حزب عليه منهم، والباقون لم يقتلوا بل وقعوا في الأسر. فإن كان قد كشف عن مؤتزر أحد، فإنما ذلك في خصوص هذا الفريق من الخونة والأشرار، أي من فريق المحازبين على النبي والمحاربين له. وبالتالي فإن النبي لم يقتل من كان من المحاربين غير نابت أي غير مكلَّف. وهذا وجه من وجوه الرحمة النبوية أيضاً[5].

ويؤيده ما سيأتي من الاختلاف الفاحش في عدد المقتولين، فقد ذكروا أرقاماً متفاوتة جداً الأمر الذي يثير لدينا شكوكاً في أنَّ ثمة من يريد أن يستفيد من هذا الأمر ويوظفه

---

(١) الطبرسي، مجمع البيان ٨: ١٤٩، ط١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٩٥م.

(٢) المقريزي، تقي الدين، إمتاع الأسماع ٨: ٣٧٦.

(٣) الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء ١: ٢٨٨، ط٩، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م؛ ومحمد بن سعد، الطبقات الكبرى ٣: ٤٢٥.

(٤) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف ٣: ٢٨١، الطبعة الجديدة، قم، إيران، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ.

(٥) الصحيح من سيرة النبي الأعظم ١١: ١٨١.

إعلامياً لمقاصد سياسية، أو دينية، أو غيرها. والأقوال هي التالية: يُصَرِّح ابن شهر آشوب: «فقتل منهم أربعمائة وخمسين رجلاً وقسَّم الأموال واسترقَّ الذراري.. وكانوا سبعمائة رجل»[١]. ويؤيد هذا الرقم قول مقاتل بن سليمان في تفسيره: «**فقتل منهم أربع مائة وخمسين رجلاً، وسبى سبع مائة وخمسين رجلاً، فذلك قوله في (سورة) الأحزاب: ﴿فَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ يعني المقاتلة الأربع مائة وخمسين، ﴿وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا﴾ يعني السبع مائة وخمسين»**[٢]. **أما عدد المقتولين فالروايات فيه مختلفة: كانوا تسع مئة**[٣]، **وقد ذكر** ابن هشام: «لما ظفر رسول الله ببني قريظة أخذ منهم نحواً من أربعمائة رجل من اليهود.. فأمر رسول الله ﷺ بأن تضرب أعناقهم»[٤]، كما قال: المكثر لهم يقول: كانوا بين الثمان مئة والتسع مئة[٥]، وكانت عدتهم سبعمائة وخمسين[٦]، وهم ما بين الستمائة والتسعمائة[٧]، كانوا ما بين ستمائة إلى سبعمائة[٨]، كانوا ستمائة[٩]، وكانوا أربع مائة[١٠]؛ فقتل رسول الله منهم ثلاثمائة وقال لبقيتهم: انطلقوا إلى أرض المحشر (يعني أرض الشام) فإنا في آثاركم فسيَّرهم إليها[١١]. وقد يكون هذا هو الأقرب إلى الواقع والحقيقة

---

(١) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ١: ١٧٣، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٥٦م.

(٢) تفسير مقاتل بن سليمان ٣: ٣٤١.

(٣) الأربلي، كشف الغمة ١: ٢٠٨، ط٢، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

(٤) السيرة النبوية لابن هشام: ٥٧٠ - ٥٧١.

(٥) المصدر نفسه ٣: ٧٢١.

(٦) أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي ٢: ٥٢.

(٧) ابن خلدون، العِبَر وديوان المبتدأ والخبر ٢: ٢٩٣، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩١هـ.

(٨) محمد بن عمر بن واقد، المغازي: ٥١٨، تحقيق مارسون جونس، ط٢، إيران، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٨ هـ.

(٩) المصدر نفسه ٢: ٥١٧.

(١٠) إمتاع الأسماع ١٣: ٣٠٣.

(١١) المتقي، الهندي، كنز العمال ١٠: ٤٥٨.

انسجاماً مع ظاهر قوله تعالى: ﴿فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقاً﴾ (الأحزاب: ٢٦)، وقد فسَّر بعضهم قوله تعالى: تأسرون فريقاً، بالسبايا والذراري، وهو تفسير غير مقبول؛ فإن الأسر هنا إنما يناسب المقاتلين، أما النساء والذراري فالأنسب التعبير عنهم بالسبايا. وقد ورد في بحار الأنوار روايتان: الأولى تذكر أنهم كانوا تسعمائة وخمسين رجلاً[١]، والثانية تذكر أن عدد مقاتلي بني قريظة مائة مقاتل[٢]، وهو أقلّ عدد وجدته في المصادر التاريخية والروائية.

ومما يؤيد ما نقوله في عدد بني قريظة، قولهم: إن عدد الذراري والنساء كان سبعمائة وخمسين، أو تسعمائة أو ألفاً على أبعد التقادير. والسبي لا بد أن يكون أضعاف عدد المقاتلين، حيث إن لكل رجل متزوج امرأة وأولاد يصل عددهم ـ كمعدل وسطي ـ إلى أربعة أولاد، وهذا يؤيد أن يكون عدد المقاتلين ما بين المائة وخمسين إلى المائتين على أبعد تقدير[٣]. زد على ذلك أنّ ما تقدم من الأقوال في عدد المقتولين، قد لا يكون ناظراً إلى خصوص الذين قتلوا استناداً إلى حكم سعد بن معاذ فيهم، بل شاملاً لمن قتلوا في المعركة وأثناء الحصار. ونجد في بعض النصوص أنّ الذين قتلهم عليعليه السلام وحده في بني قريظة كانوا عشرة[٤]. وهذا يعني أن عدد المقتولين بناء لحكم سعد بن معاذ هو أقلّ من العدد المذكور في الروايات التي ذكرناها؛ لأن الروايات تذكر عدد المقتولين إجمالاً في غزوة بني قريظة دون تفصيل[٥].

ومن المعلوم أن مواجهات عسكرية حصلت بين الفريقين قبل أن ينكفئ بنو قريظة

---

(١) بحار الأنوار ٣٧: ٥٨.

(٢) المصدر نفسه ٩٠: ٦٩.

(٣) عدد المقاتلين = عدد السبايا / ٥. مثال: عدد المقاتلين يتراوح بين ٧٥٠/ ٥ = ١٥٠ و ١٠٠٠/ ٥=٢٠٠.

(٤) مناقب آل أبي طالب ٢: ٣٣٣.

(٥) عدد المقتولين من بني قريظة بعد استسلامهم = عدد المقتولين الإجمالي (بحسب الروايات) ـ عدد المقتولين في المعركة قبل حصارهم وأثناءه.

إلى حصونهم. كما أن المناوشات العسكرية والتراشق بالنبال كالمطر الغزير أثناء الحصار الذي دام من عشرة أيام إلى شهر بحسب الأقوال المختلفة. وقد صرَّح الواقدي بذلك قائلاً: **«فقدَّم رسول الله ﷺ الرماة، وعبّأ أصحابه فأحاطوا بحصونهم من كل ناحية، فجعل المسلمون يرامونهم بالنبل والحجارة.. فما برح رسول الله ﷺ يراميهم حتى أيقنوا بالهلكة.. كانوا يرامونا من حصونهم بالنبل والحجارة أشدَّ الرمي، وكنا نقوم حيث تبلغهم نبلنا.. فجعلنا ندنو من الحصن ونرميهم من كثب»**[(١)]، وقال اليعقوبي: «قتل من بني قريظة، ثم تحصنوا فحاصرهم..»[(٢)]. زد على ذلك أن بعض الروايات تفيد بأن علياً عليه السلام هو الذي تولّى مهمة قتل المحاربين من بني قريظة: «وقد قتل علي رجالهم»[(٣)]. أضف إلى ذلك أنه قد ظهر من الأقوال الآنفة الذكر مدى التفاوت في عدد قتلى بني قريظة، حيث بلغت الأقوال إلى اثني عشر قولاً. وكثرة الأقوال إلى هذا الحدّ تدل على أنه لم يكن ثمة من يملك معلومات دقيقة عن هذا الموضوع. ويبدو أنها تقديرات تبرُّعية تأثرت برياح الأهواء السياسية أو العصبيات الدينية، بهدف إظهار قسوة الإسلام ونبي الإسلام على أعدائه وخصوصاً اليهود.

النتائج الفقهية لغزوة بني قريظة

ولا شك أن غزوة بني قريظة تحمل في طياتها أحكاماً وعِبَرَ نذكر منها:

١ ـ جواز قتل من نقض العهد؛ فالصلح بين المسلمين وغيرهم ينبغي احترامه والتزامه على المسلمين ما لم ينقض الآخرون العهد، وحينئذ يجوز للمسلمين قتالهم. ولا زالت الدول تحكم بقتل الخونة الذين يتواطؤون مع الأعداء حتى زماننا هذا.

٢ ـ جواز التحكيم في أمور المسلمين ومهامهم، كما في تحكيم سعد بن معاذ.

---

(١) المغازي للواقدي ١: ٥٠١.

(٢) تاريخ اليعقوبي ٢: ٥٢.

(٣) زين الدين، الصراط المستقيم ٢: ٨٠، إيران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

٣ ـ مشروعية الاجتهاد في الفروع، ورفع الحرج إذا وقع الخلاف فيها. فقد اجتهد الصحابة في تفسير قول الرسولﷺ: «ألا لا يُصَلِّيَنَّ أحدٌ العصرَ أو الظهرَ إلاّ في بني قريظة». وإنما تعجّل النبي الصحابة للخروج قبل أن يتحصّن اليهود بالحصون ويأخذوا العدّة لذلك، وقد أدرك جماعة من الصحابة صلاة العصر في الطريق، حاملين أمر الرسول بعدم صلاتهم على قصد السرعة، ولم يصلِّها الآخرون إلا في بني قريظة بعد مضي وقتها، حاملين الأمر على حقيقته، فلم يُعنِّف أحد الفريقين؛ لأن كليهما عمل باجتهاده، فلا يأثم وقد بذل وسعه، فلكلّ مجتهد نصيب، والحق واحد لا يتعدد. وقد اختلفت الكلمات في توجيه ذلك. فمفهوم كلامهﷺ المبادرة بالذهاب إليهم وأن لا يشتغل عنه بشيء، لا أن تأخير الصلاة مقصود في نفسه. بل أمرهم بالإسراع في الحضور إلى بني قريظة بحيث لو تأخر بعضهم عمداً، أو انصرف عن الذهاب عصياناً أو لعذر، فإن صلاة العصر لا تسقط عنه بل تبقى واجبة عليه، وعليه أن يصلّيها.

أضف إلى ذلك أنّ الانتصار على بني قريظة قد حمل معه نتائج مثمرة للمسلمين، ومن جملتها:

١ ـ تطهير الجبهة الداخلية للمدينة، واطمئنان المسلمين وتخلُّصهم من جواسيس اليهود.

٢ ـ سقوط آخر دعامة لمشركي العرب في المدينة، وقطع أملهم من إثارة القلاقل والفتن داخلياً.

٣ ـ تقوية بنية المسلمين المالية بواسطة غنائم هذه الغزوة.

٤ ـ فتح آفاق جديدة للانتصارات المستقبلية، وخصوصاً «فتح خيبر».

٥ ـ تثبيت مكانة الحكومة الإسلامية وهيبتها في نظر العدوّ والصديق، في داخل المدينة وخارجها.

غزوة بني قريظة في النصّ القرآني

قال الله سبحانه: ﴿وَأَنزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ

فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا * وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَؤُوهَا وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢٦ ـ ٢٧)

إنّ من جملة التعبيرات التي تُلاحظ في الآيات أعلاه، أنّها تقول في مورد قتلى هذه الحرب: «فريقاً تقتلون» أي أنّها قدّمت «فريقاً» على «تقتلون»، في حين أنّها أخّرت «فريقاً» عن الفعل «تأسرون»!. ولعلّ سبب هذا التعبير هو التأكيد على الأشخاص في مسألة القتلى، لأنّ رؤساءهم كانوا في جملة القتلى، أمّا الأسرى فإنّهم لم يكونوا أُناساً معروفين ليأتي التأكيد عليهم. إضافةً إلى أنّ هذا التقديم والتأخير أدّى إلى أن يقترن «القتل والأسر»، وهما عاملا بالانتصار على العدو، ويكون أحدهما إلى جنب الآخر، مراعاة للانسجام بين الأمرين. وكذلك ورد إنزال اليهود من «صياصيهم» قبل جملة: «وقذف في قلوبهم الرعب» في حين أنّ الترتيب الطبيعي على خلاف ذلك، أي أنّ الخطوة الأولى هي إيجاد الرعب، ثمّ إنزالهم من الحصون المنيعة. وسبب هذا التقديم والتأخير هو أنّ المهمّ بالنسبة للمسلمين والمفرح لهم، والذي كان يشكّل الهدف الأصلي هو تحطيم هذه القلاع المحصّنة جدّاً. والتعبير بـ «أورثكم أرضهم وديارهم» يبيّن حقيقة أنّ الله سبحانه قد سلّطكم على أراضيهم وديارهم وأموالهم دون أن تبذلوا كثير جهد في هذه الغزوة. والمعنى: وأنزل الذين عاونوا المشركين من أهل الكتاب وهم يهود بني قريظة من حصونهم وألقى في قلوبهم الرعب والخوف، «فريقاً تقتلون» وهم الرجال، وتأسرون فريقاً وهم «الذراري والنساء»، وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضاًلم تطؤوها وهي أرض.

خيبر أو الأرض التى أفاء الله مما لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، وأخيراً فإنّ التأكيد على قدرة الله عزّوجلّ في آخر الآية؛ إشارة إلى أنّه سبحانه قد هزم الأحزاب بالرياح والعواصف والجنود الغيبيين يوماً، وهزم ناصريهم، أي يهود بني قريظة، بجيش الرُّعب والخوف يوماً آخر. وقد نزلت هذه الآية في بني قريظة، ويؤيد ذلك بل يدل عليه أن الضمير في «ظاهروهم» يعود إلى الذين كفروا في الآية السابقة، الذين هم

الأحزاب، والذين ظاهروا الأحزاب وأنزلهم الله من صياصيهم، وقتل المسلمون فريقاً منهم وأسروا فريقاً، هم بنو قريظة[١] بالذات.

الاستشراق وقراءته لغزوة بني قريظة

١ . آرمسترونغ: محمد في موقف السلطة، والمنهج المتبع منهج قبلي!!

تطرح آرمسترونغ سؤالاً مهماً: «ما الذي كان على محمد أن يفعله حيال بني قريظة الذين دفعوا بالأمة إلى حافة الموت؟ لم يترك رجاله يستريحون إذ ألهمه جبريل في صباح اليوم التالي بالسير إلى بني قريظة، وما حدث لبني قريظة قصّة تثير عندنا اليوم في الغرب معاني أخرى من الرعب والكآبة»[٢]. وتكمل آرمسترونغ قائلة: «واليوم قد تجعل قراءة هذه القصة الكثيرين منا يقارنونها بالأعمال النازية وتدفع بالكثيرين إلى الاغتراب الدائم عن الإسلام، لكن في الوقت ذاته نجد علماء غربيين مثل مكسيم رودنسون، ومونتغمري وات يقولون: إنَّ تقييم القصة بمعايير القرن العشرين أمر غير صحيح، لقد كان المجتمع بدائياً أكثر من بدائية المجتمع اليهودي الذي عاش فيه يسوع وأعلن بشارته بالرحمة والحب قبل نحو ٦٠٠ سنة من هذه الحادثة، لقد كانت المدينة في عصر النبي محمد مثل القدس في عهد الملك داود الذي كان سفاحاً جباراً لمن كان يدعوهم أعداء الله»[٣]. وتكمل آرمسترونغ محاولة تفسير هذا القرار تفسيراً آخر يرتكز على سياسة القوة لا على سياسة الحق: «لقد كانت الاعدامات بمثابة رسالة موجّهة إلى

---

(١) قريظة: فخذ من جذام إخوة النضير. نزلوا بجبل يقال له: «قريظة»، فنسبوا إليه. وقد قيل: إن قريظة اسم جدهم. وكانوا يزعمون أنهم من ذرية شعيب نبي الله عليه السلام. وهو أمر محتمل لأن شعيباً كان من قبيلة جذام، القبيلة المشهورة.

(٢) آرمسترونغ، كارين، الإسلام في مرآة الغرب، محاولة جديدة في فهم الإسلام: ٢٤٠، ط٢، ترجمة محمد الجورا، سورية، دمشق، دار الحصاد ٢٠٠٢م.

(٣) المصدر نفسه: ٢٤٢.

يهود خيبر، ولابد أنّ القبائل العربية لاحظت أن محمداً لم يكن خائفاً لا من أصدقاء بني قريظة ولا من حلفائهم للانتقام لموتاهم في قتال دموي، لقد كان رمزاً لسلطة غير عادية قد كسبها محمد بعد الحصار عندما أصبح قائداً للجماعة الأكثر قوّة في الجزيرة»[١].

وتكمل آرمسترونغ انتقادها لقرار محمد الذي نفذه، ولكن من وجهة نظر أخرى، وهي الوجهة الدينية والاجتماعية الحضارية حيث تعتبر أن ما ارتكبه محمد مع يهود بني قريظة هو جريمة بحسب مفاهيم المجتمع الغربي المعاصر، لكنها ليست جريمةً كبرى! وأن محمداً لم يخرج عن أخلاقيات القبيلة التي كانت سائدة في عصره وفي شبه الجزيرة العربية، والتي كانت تسمح بارتكاب جريمة في حقّ جماعة للحفاظ على جماعة أخرى، قائلةً: «إنّ ما جرى لبني قريظة يذكِّر بالظروف السيئة التي كانت سائدة في الجزيرة خلال حياة محمد، فبالطبع نحن محقّون بإدانتها ضمن مفاهيمنا اليوم، لكن حينها لم تكن لتشكل جريمة كبرى، فمحمد لم يكن يعمل ضمن إمبراطورية عالمية تفرض استقراراً واسع الانتشار، ولم يكن يعمل ضمن واحد من التراثات الدينية المستقرة. لم يكن لديه ما يشبه الوصايا العشر.. والمجتمع الذي كان يعيش فيه محمد لم يكن قد تشكّل لديه بعدُ سوى الأخلاق القبلية التي كانت تسمح بهذه الذريعة حفاظاً على الجماعة. لقد كانت المشكلة مركّبة»[٢].

لقد طرحت آرمسترونغ هذه الأفكار التي تتعارض مع أسس العقيدة الإسلامية، والتي تحاول أن تشوّه شخصية خاتم الأنبياء والرسل ﷺ سواء كان ذلك عن قصد أم عن غير قصد، فخاتم الرسل والأنبياء محمد لم يأت لذلك الزمان فقط، ولم يأت لتلك البقعة الجغرافية المحدودة، بل كانت رسالته لكل زمان ومكان، فهي الرسالة الخاتمة، وهي رسالة إلهية تتضمّن كل معاني الرحمة والمحبة، لكنها تتضمن أيضاً معاني العدالة

(١) المصدر نفسه: ٢٤٣.

(٢) المصدر نفسه: ٢٤٣.

وإصلاح المجتمع ومواجهة الفساد والإفساد. وقد عملت آرمسترونغ بعد ذلك على التخفيف من حدّة وخطورة ما طرحته، مبيّنة بعض إيجابيات الموقف الإسلامي العام تجاه اليهود والأقليات الدينية إضافة إلى بيان خطورة وسوء ما فعله بنو قريظة؛ حيث لم يكونوا حلفاء أوفياء.

قراءة نقدية لنظريات المستشرقة آرمسترونغ

إن كلامها هذا خطير، وهو يعبِّر برأيها عن أمور مرفوضة في عقيدة الإسلام:

ـ إن رسالة محمد ليست خالدة ولا تصلح لكل زمان ومكان، هذا إن كانوا قد اعترفوا بنبوته أصلاً.

ـ إن قيم المسيحية هي القيم الأسمى مقارنة بقيم الإسلام. ونحن نتساءل: هل أن الرحمة والمحبة تنفع مع كل إنسان؟ وهل أن العدالة تستقيم عبر الثواب فقط، أم أنه لابد من العقاب أحياناً؟ ثم، ألم يصبر الرسولﷺ على يهود بني قينقاع وبني النضير حيث عفا عنهم، ولم يقتلهم بالرغم من أنهم خانوه ونقضوا العهد عدّة مرات؟

ـ إنّ مفهوم كلامها هو أن قرار سعد بن معاذ الذي وافق عليه محمد بل أقرَّه ناتج عن انفعالات جياشة وليس عن حكم عادل بالضرورة.

ـ إنّ النبي أعدم بني قريظة ليُوَجِّه رسالة إلى يهود خيبر. ولكنه اتهام خطير أيضاً فهل يعقل أنَّ نبياً مُرسلاً من الله تعالى يقتل إنساناً ظلماً وعدواناً؟! هل يعقل أن يقتل إنساناً كي يوصل رسالةً إلى جماعة سياسية؟ نعم، قد يتم تبادل رسائل سياسية بين مجموعة قوى موجودة على ساحة واحدة، لكن لا يمكن لنبي أن يقتل إنساناً واحداً بغير حقّ، إن الإسلام يجعل قتل نفس واحدة بغير حق كقتل الناس جميعاً، قال تعالى: ﴿**مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ**﴾ (المائدة: ٣٢).

ولكن آرمسترونغ تناقض نفسها في محطات عديدة:

١ـ إنها تتفهم موقف محمد قائلةً: «بصعوبة نجت الأمة من الانقراض أثناء الحصار، فكان من الطبيعي أن تكون الانفعالات جياشة»[١].

٢ـ تقرُّ آرمسترونغ بصحة قرار محمد، وتكمل شرحها لسياسة القوة التي انتهجها قائلةً: «فكما نرتجف من المنظر المرعب في سوق المدينة عام ٦٢٧م، إلا أنه ولأسباب سياسية محضة كان القرار الصحيح، لقد كانت آخر الفظائع لأنها كانت نقطة دالّة أو نقطة بارزة في بداية نهاية أسوأ وجه من وجوه الجهاد، لقد هزم محمد أكبر جيش في الجزيرة، وسحق معارضة ثلاث قبائل يهودية قوية، وأوضح أنه لا يحتمل المزيد من الخيانة والتآمر على الأمة. لقد أثبت أنه الأقوى في الجزيرة العربية، وأنهى سريعاً نزاعاً دموياً كان من الممكن أن يستمر لسنوات تالية»[٢].

٣ ـ أضف إلى ذلك أن اليهود كانوا يعرفون درجة القبح في عملهم، حيث لم يتوقعوا الرحمة ممن أرسل رحمةً للعالمين فتقول: «انضمَّ حُيي إلى قريظة في مقراتهم بعد أن غادرت قريش والأحزاب المدينة، وعندما سمعوا أن محمداً قادم إلى منطقتهم حصَّنوا أنفسهم في قلاعهم، وتمكنوا من الصمود طوال خمسٍ وعشرين ليلةً[٣]،لم يكونوا يتوقعون الرحمة لأنهم لم يكونوا حلفاء أوفياء.. لقد اتضح أن بني النضير كانوا أكثر خطراً على الأمة بعد مغادرتهم المدينة»[٤].

٤ ـ وتضيف آرمسترونغ مسوِّغةً قرار النبيﷺ من جهة حسم الصراع الدموي بسرعة، فقد رحمهم من قبل، كما حصل مع بني قينقاع وبني النضير، ولكنهم تآمروا

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ٢٤٥.

(٣) هذا يؤكد أن بني قريظة لم يستسلموا ولم يخضعوا للرسول، إلا بعد أن خاضوا مواجهات مع المسلمين استمرت خمساً وعشرين ليلةً.

(٤) المصدر نفسه: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

على النبي مجدَّداً وزاد خطرهم على الإسلام والمسلمين، حيث تقول: «كان بنو قريظة قد أوشكوا أن يدمِّروا المدينة، فلو أن محمداً سمح لهم بالذهاب لكانوا أجَّجوا حالاً من المعارضة اليهودية في خيبر، ونظموا هجوماً آخر ضد المدينة، وقد لا يحالف الحظ المسلمين في مرة قادمة، ويدفع بالتالي إلى استمرار الصراع الدموي من أجل البقاء لفترة غير محددة، مصحوباً بعذابات أكثر وبالمزيد من القتلى»[1].

٥ ـ إنّ آرمسترونغ نفسها تقرُّ بأن المسلمين قوم متسامحون، وإنْ حاربوا فللدفاع عن أنفسهم، كما تميِّز آرمسترونغ بين هذه البداية المأساوية ـ بحسب تعبيرها ـ وبين الموقف الإسلامي العام تجاه اليهود عبر الأزمنة والعصور قائلة: «من الأهمية بمكان أن نشير إلى أن هذه البداية المأساوية لم تصبغ الموقف الإسلامي تجاه اليهود إلى الأبد، فعندما أسّس المسلمون إمبراطوريتهم العالمية طوّروا قانوناً أخلاقياً أكثر إنسانية وتعقيداً في شريعتهم المقدسة، لقد رسَّخوا منهجاً من التسامح ساد مدة طويلة في أجزاء العالم المتمدن في الشرق الأوسط، حيث عاشت جماعات دينية متنوعة معاً جنباً إلى جنب ولمدة طويلة، فمعاداة السامية هي رذيلة المسيحية الغربية، ولا علاقة لها بالإسلام، ولم يعان اليهود في البلدان الإسلامية مثلما عانوا في ظلّ المسيحية»[2].

وقد ذهبت آرمسترونغ أبعد من ذلك؛ حيث أقرّت أن محمداً سمح بعيش جماعات يهودية في المدينة بسلام: «فحتى في عصر محمد بقيت جماعات يهودية صغيرة في المدينة بعد عام ٦٢٧م، وسمح لها بالعيش بسلام دون انتقام.. كثيراً ما يشير القرآن إلى أن الحرب مقيتة، وأنه ينبغي على المسلمين ألا يبدأوا العداوة، لأن الحرب العادلة الوحيدة هي حرب الدفاع عن النفس. لكن ما إن تنشب الحرب حتى يفرض على المسلمين القتال بالتزام مطلق، كي يجعلوا الحرب تبلغ نهايتها بأقصى سرعة ممكنة. فإذا اقترح

---

(١) المصدر نفسه: ٢٤٣.

(٢) المصدر نفسه: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

العدو هدنة أو أبدى ميلاً نحو السلام، فالقرآن يأمر المسلمين بإنهاء العداوات حالاً شرط أن تكون شروط السلام أخلاقية ومشرِّفة»[١].

٢ ـ مونتغمري وات: محمد وتصفية الحركات الداخلية المعارضة!!

أما فيما يتعلق بالمستشرق مونتغمري وات، فقد اعتبر أن موقف بني قريظة كان مشبوهاً فقط، حيث إنهم بقوا على الحياد أثناء حصار الأحزاب للمدينة، ولكنهم قاموا بمفاوضات مع أعداء محمد ولم يحسموا أمرهم ولم ينقضوا العهد مع الرسول. لكنّ محمداً هاجم بني قريظة بعد أن تخلّص من أعدائه؛ ليظهر أن الدولة الإسلامية الفتية لا تسمح بمثل هذا الموقف المشبوه! ويدَّعي وات أيضاً أن قريظة لم تردّ على الهجوم بحماس، بل انسحبت إلى أطُمِهَا ثم أرسلت وفداً يطلب الاستسلام بالشروط نفسها التي استسلم بها بنو النضير، فأجيبت بأن عليها أن تستسلم دون قيد أو شرط. ويزيد وات أنه وبعد أن طلب بعض الأوس من محمد أن يعفو عن قريظة إكراماً للأوس، كما عفا عن قينقاع إكراماً لابن أُبيّ والخزرج، أجاب محمد طلبهم، فعيَّن سعد بن معاذ الذي جرح في معركة الأحزاب أثناء حصار المدينة[٢].

ويذكر وات أيضاً أنَّ بعض الكتّاب الأوروبيين انتقدوا هذا الحكم على بني قريظة، ووصفوه بأنه وحشي وغير إنساني! وأنّ محمداً اتّبع في السنة الثانية للهجرة سياسة شديدة، فطرد جميع اليهود من المدينة، لا لسبب إلا لأنهم يهود، وأنه وضع هذه الإجراءات موضع التنفيذ بشدة متناهية، بالرغم من أنه لم تكن من عادة محمد اتباع سياسة قاسية بهذا الشكل، بل كان معتدلاً يحسب حساب المشاكل الرئيسية التي تؤثر في الحالة الراهنة وفي الأهداف البعيدة التي يسعى لتحقيقها. ويعتبر وات أن للمؤرّخ الحق في البحث عن الأسباب العميقة لهذه القرارات القاسية والحازمة التي اتخذها

---

(١) المصدر نفسه: ٢٤٥.

(٢) وات، مونتغمري، محمد في المدينة: ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

محمد، حيث ظهر له خلال السنتين اللتين قضاهما في المدينة أنّ اليهود هم أخطر معارضيه بإنكارهم عليه نبوته، فخطّط محمد لتصفية المعارضة اليهودية في المدينة، ولكنه انتظر الظروف لكي تصبح مؤاتية، وحين بلغت زعامته الذروة وزعامة ابن أبيّ الحضيض بدأ محمد الحرب على اليهود.

مطالعة نقدية لمقولات مونتغمري وات

١ـ إنّ كلمة عيَّن ليست بريئة، فالمصادر التاريخية[1] تذكر أن محمداً طلب منهم أن يقترحوا حكماً من المسلمين، فحكَّموا سعد بن معاذ زعيم الأوس في قضيتهم، فحكم عليهم سعد، الذي كان يحظى بمكانة مرموقة عند الأوس بل عند جميع المسلمين، بقتل الرجال وتقسيم الأموال وسبي الذراري والنساء، فنفَّذ الرسول حكم سعد.

٢ ـ إن وات يتناقض أيضاً مع نفسه، حيث يعترف بخيانة بني قريظة للنبي، ويُسوَّغ عقاب النبي لهم، حيث يعتبر أن قتل رجال بني قريظة في نظر المسلمين لم يكن عملاً حربياً ضدّ عدو، بل هو عقاب حليف لحليف خانه، وأن بني قريظة سقطوا في أكثر من امتحان حيث لم يتعظوا مما حدث مع بني قينقاع وبني النضير، وأنه لم يكن بوسع الرسول هذه المرة أن يسامحهم؛ لأن المسألة لم تكن تحتمل خيانة كبرى بحجم خيانة بني قريظة[2].

٣ ـ إن الإسلام دين الرحمة، ومن نماذجها يوم فتح الرسولﷺ مكة المكرَّمة حيث

---

(١) قال ابن هشام: حدثني بعض من أثق به من أهل العلم، أن عليا بن أبي طالب صاح وهم محاصرو بني قريظة: «يا كتيبة الإيمان»، وتقدم هو والزبير بن العوام، وقال: «والله لأذوقنّ ما ذاق حمزة أو لأفتحنّ حصنهم». فقالوا: «يا محمد! ننزل على حكم سعد بن معاذ». وبذلك يكون اليهود هم الذين طلبوا بأنفسهم النزول على حكم سعد بن معاذ حليفهم السابق علَّهم ينجون من الموت الذي جلبوه لأنفسهم. راجع: السيرة النبوية لابن هشام: ٥٠٩.

(٢) محمد في المدينة: ٣٢٧ ـ ٣٣١.

عفا عن الناس إلا نفر قليل، وهم الذين كفروا برسالته وشرَّدوه، وحاولوا اغتياله، وقاتلوه وقتلوا أعزّ أقاربه وأصحابه.

٣ ـ ولفنسون: إعدام اليهود الذين ساعدوا المسلمين!!

أما ولفنسون، فقد ذكر أن المسلمين استعانوا ببعض المؤن والسلاح وآلات الحفر من بني قريظة[١]، الذين كانوا يميلون إلى الهدوء والسلم، لأنهم كانوا رجال فلاحة وزراعة، فلم يكونوا في القوة والبطش والحماس الحربي بالدرجة التي كان عليها بنو قينقاع وبنو النضير[٢]، ويشيد ولفنسون بما يعتبره رسوخ الديانة في نفوس يهود بني قريظة، وأنهم ما كانوا ليعبأوا بالموت في سبيل التمسّك بدينهم والمحافظة على عقائدهم[٣]، وأنهم كانوا طوال الليل قبل إعدامهم يقرأون في كتاب الزبور، ويتناقشون في شؤون الدين الإسرائيلي، حيث اتفقوا على أن ينصروه إلى آخر رمق في الحياة[٤].

وقفة نقدية مع المستشرق ولفنسون

١ـ إن مساعدة المسلمين ببعض المؤن والسلاح وآلات الحفر، هو الحدّ الأدنى المطلوب، بل واجبهم كان يقضي بالدفاع عن المسلمين والقتال معهم ضدّ قريش والأحزاب.

٢ـ لقد صرّح ولفنسون أيضاً، أن انضمام بني قريظة إلى الأعداء قد أرهب المسلمين؛ لأنهم علموا ما يحتمل أن ينجم عنه، حيث اقتربت جيوش الأحزاب إلى يثرب وعظم البلاء واشتدّ الخوف حتى ظن المسلمون كلّ الظن[٥].

---

(١) المصدر نفسه: ١٩٠.

(٢) المصدر نفسه: ١٩٣.

(٣) ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اليهود في بلاد العرب: ١٩٦.

(٤) المصدر نفسه: ١٩٥.

(٥) المصدر نفسه: ١٩٠.

٣ـ صحيح أن كعب بن أسد الذي أبى أن ينقض صحيفته مع المسلمين، وقال لحُيي ابن أخطب[١]: «ويحك يا حيي، إنك امرؤ مشؤوم، وإني قد عاهدت محمداً، فلست بناقض ما بيني وبينه، ولم أر منه إلا وفاءً وصدقاً»[٢]، إلا أنه في نهاية النقاش نقض العهد وبرئ مما كان بينه وبين الرسول.

٤ ـ إن نصر اليهود لدينهم التوحيدي يقضي بوقوفهم إلى جانب أخوتهم في التوحيد، أي المسلمين الذين يؤمنون بإله واحد وبأنبياء بني إسرائيل كلّهم، بل وبكل الأنبياء. إن نصر اليهود لدينهم يقضي أيضاً أن يحاربوا الكفار والمشركين والوثنيين من العرب، وليس أن يتحالفوا معهم وينوّهوا ويشيدوا بوثنيتهم وعبادتهم للأصنام، إن كل يهودي يعلِّق على نجاة داره صحيفة تشتمل على وصية موسى لبني إسرائيل، يطلب منهم فيها أن يحتفظوا بإله واحد، ولا يبدّلوه ولو عُذِّبوا وقُتِّلوا. وهذه عقيدة تلمودية معروفة[٣]، وعادة متبعة عند اليهود إلى يومنا هذا[٤]. إن نصر الدين يعني الوفاء بالعهود والمواثيق التي التزموا بها، فهناك تناقض بين سلوك اليهود وتعاليمهم الدينية، إلا إذا كان دينهم يأمرهم بنقض العهود والمواثيق والكذب والخيانة والخداع في كل حين وعلى كلّ حال.

٥ ـ لقد أقرَّ ولفنسون واعترف بمحاربة بني قريظة للمسلمين، وبالتالي فهو يقرّ بأنهم ليسوا بمسالمين، ولا بمستسلمين مساكين، وعداوتهم للنبيﷺ وخيانتهم له ليست مشكوكة: «يظهر أنّ بني قريظة كانوا يميلون إلى الهدوء والسلم، لأنَّهم كانوا رجال فلاحة وزراعة.. وليس معنى هذا أن بني قريظة لم تكن لديهم أية كفاءة حربية..

---

(١) صاحب مشروع يوم الخندق، الذي حاول أن يؤثر في أبناء جلدته من بني قريظة ويحرِّضهم على نقض المعاهدة.

(٢) السيرة النبوية لابن هشام: ٤٩٨.

(٣) كتاب التثنية: فصل ٦ آية ٥.

(٤) ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اليهود في بلاد العرب: ١٨٠.

ومع هذا فقد أبلوا بلاءً حسناً في يوم بُعاث، وأبدوا من الشجاعة وقوة العزيمة ما يستحقّ الاحترام، وأيضاً فإنهم قد منعوا حصونهم خمساً وعشرين ليلة، ولم ينزلوا إلا حين أيقنوا بالهلاك»[١]. وينقل ولفنسون عن الواقدي وابن هشام أنه حدث قتال بين اليهود وبين المسلمين أثناء الحصار؛ حيث كان الفريقان يتراميان بالنبل والحجارة، حتى أن بعض الأنصار من الخزرج وبني حارثة قتلوا في هذه المقاتلة الضعيفة، ولم يجرؤ بنو قريظة أن يخرجوا من الآطام مرّةً واحدة طول مدة الحصار، لأن عدد المسلمين كان يربو على الآلاف بينما كان عدد اليهود لا يتجاوز السبعمائة إلا قليلاً[٢].

٦ ـ إن بني قريظة ليسوا بأسرى؛ فهم لم يقبلوا أن يستسلموا وينزلوا على حكم الرسول ﷺ، بل نزلوا على حكم حليفهم سعد بن معاذ زعيم الأوس. لقد استسلموا بشرط أن يرجع الحُكْمُ فيهم إليهم، فهم ليسوا بأسرى، فالأسير لا يشترط على آسره ولا يقرّر مصيره. وما يدريك، لعلهم لو نزلوا على حكم الرسول، واعترفوا بخيانتهم العظمى، واستفادوا من سماحة الرسول وعفوه ورحمته الواسعة، لكان عفا عنهم، ولم يقتلهم بل اكتفى بأخذ أسلحتهم وأموالهم وإجلائم عن المدينة، كما فعل مع بني قينقاع وبني النضير، مع الإشارة إلى أن خيانة بني قينقاع وبني النضير لم تصل إلى مستوى خيانة بني قريظة العظمى[٣].

٧ ـ لقد برهن يهود المدينة أنهم أفعى سامة، لا تروِّضها التجارب، ولا يستطيع الإنسان أن ينام إلى جانبها، بل لا يستطيع أن يعيش معها في نفس المنزل. كما برهنوا أنهم مجرمو حرب، وبالتالي ينبغي قتلهم ولو كان عددهم كبيراً. ولو تُركوا وهم على هذا القدر من الإصرار على العداء لشكَّلوا مجموعات إرهابية، ومصدر خطر على الدولة الإسلامية، إنَّ لديهم من يساندهم ويدعمهم وهم يهود خيبر[٤]، الذين كانوا من

---

(١) المصدر نفسه: ١٩٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٣) من المعلوم أن الخيانة يعاقب عليها بالقتل حتى في النظم الحديثة.

(٤) فخيبر قرية كبيرة من قرى اليهود المجاورة للمدينة، تقع على قمة جبل، ويحيطها حصن

أقوى الطوائف اليهودية في بلاد الحجاز، وأكثرهم عدداً وعدةً وأمنعهم حصوناً.

المستند في الحكم على بني قريظة، مبررات القسوة العقابية

لما دخل النبيﷺ المدينة كان فيها يهود بني قينقاع وبني قريظة وبني النضير، وكانوا قد أنشأوا معاصر الخمور وبيوت الدعارة، وكانوا يحتكرون صياغة الذهب والفضة وصناعة الأسلحة ويتاجرون بالربا، وبعد استقرار النبي بالمدينة شعروا بالخطر على حياتهم الاقتصادية؛ لأنّ تعاليم النبي التي حرّمت الاحتكار والغش والربا وشرب الخمر وأكل لحم الخنزير قد هدّدت حياتهم الاقتصادية؛ لذا أخذوا يكيدون للنبيﷺ ويتآمرون عليه مع المشركين، فأخذوا يشكّكون الناس في دينهم ويسعون في إضلالهم. فما أن وطأت قدما النبي المدينة حتى بدأوا يمكرون ويخططون للخلاص منه، فعقد معهم عهداً، ومع ذلك فقد غدروا به.

كان أولهم غدراً يهود بني قينقاع، فأجلاهم النبيﷺ، ثم حاول بنو النضير إلقاء حجر كبير عليه عندما ذهب إليهم يسألهم دية رجلين قتلهما المسلمون خطأً بناء على معاهدة بينهﷺ وبينهم، فحاصرهم وأجلاهم، ونزلت فيهم سورة الحشر التي سميت بسورة بني النضير. ثم بنو قريظة حين غدروا به في غزوة الخندق وتآمروا مع الأحزاب على رسول اللهﷺ فحاصرهم الرسول بعد هزيمة الأحزاب، ونزلوا على حكم سعد بن معاذ الذي حكم فيهم بقتل المقاتلة من الرجال وسبي الذراري من النساء. وفي غزوة خيبر دسوا السمّ للرسول للتخلّص منه، فأخبره جبريلعليه السلام بذلك. ولكن رسول الله واجههم متوكلاً على الله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوّاً لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللّهِ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٩٧).

لقد نقض اليهود العهد مع الله قبل أن ينقضوه مع أنبيائهم موسى وهارونعليهما السلام؛

حجري، ظنّ أهله أنه مانعتهم من إرادة الحق وسيوف المجاهدين المؤيدين بنصر الله سبحانه.

فطغوا وعصوا أمر ربهم فحلّ عليهم غضبه. كيف لنا بعد ذلك أن نتعجّب من موقفهم مع خاتم الرسل والأنبياء محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله في المدينة؟ حيث عاهدوه في دستور المدينة على التعايش السلمي مع المسلمين، وعلى عدم الغدر والخيانة، وعلى نصرته وعدم نصرة كفار قريش، ولكنهم سرعان ما نقضوا العهد وخانوا الأمانة ونصروا أهل الكفر والشرك وتحالفوا معهم للقضاء على الإسلام.

لقد انتهت حرب الأحزاب[1] التي كان المسلمون فيها يعانون من الجوع والسهر والخوف، والإشفاق من مهاجمة ذراريهم ونسائهم من قبل أعدائهم. وكان من الطبيعي أن يتنفّسوا الصعداء حين رأوا عدوّهم يغادر أرضهم خائباً خائفاً خاسئاً، وكانوا يتمنون أن يصلوا إلى أهلهم وذويهم وبيوتهم، ليرتاحوا من ذلك العناء الطويل. ولكن هل يمكن لهم أن يطمئنوا على مصيرهم ومستقبلهم وإلى جوارهم أولئك الذين حزّبوا الأحزاب، ورموهم بذلك البلاء العظيم الذي كاد يقضي على الإسلام والمسلمين ويستأصلهم؟

ويتساءل بعضٌ: أليس هذا الحكم في حقّ بني قريظة قد جاء قاسياً وقوياً إلى درجة لافتة للأنظار؟ ألم يكن من المناسب أن يستفيد بنو قريظة من عفو الإسلام وصفح النبي الكريم كما استفاد إخوانهم بنو النضير وبنو قينقاع من قبل، فيكتفي بإجلائهم وتقسيم أموالهم وأراضيهم؟ وقد طلبوا هم أنفسهم أن يعاملهم صلى الله عليه وآله بنفس ما عامل به بني النضير من قبل، فرفض طلبهم وأصرَّ أن ينزلوا على حكمه. وقد انتقد بعض الكتاب الأوروبيين هذا الحكم ووصفوه بأنه وحشي وغير إنساني![2]. ونحن نسأل هؤلاء: ما هو الموقف الذي يمكن أن يتخذه النبي من يهود بني قريظة الذين كانوا السبب في كل ما حصل؟ ولو افترضنا أن النبي صلى الله عليه وآله جدَّد العهد معهم في تلك الفترة؛

---

(١) تسمى أيضاً بمعركة الخندق.

(٢) وات، مونتغمري، محمد في المدينة: ٣٢٧.

فما الذي يمنعهم من نقضه والخروج على الرسول مرة ثانية كما فعلوا بالأمس؟ في حين أنهم لم يجدوا منه إلاّ الصدق والوفاء كما اعترف بذلك زعيمهم حيي بن أخطب[1]. ثم ما الذي يضمن أن لا يعود بنو قريظة إلى نقض العهد، وتسديد الضربة القاصمة والقاضية، حين تسنح لهم الفرصة بذلك؟! إنّ ظروفاً طارئة خارجة عن حدود اختيارهم أوجبت فشلهم في تنفيذ خطتهم الجريئة، وذلك بسبب الخندق، ثم ضربة عليعليه السلام القاصمة لقيادة جيش الشرك، ثم التدخل الإلهي بإرسال الريح والجنود.

زد على ذلك الخلافات التي نشأت بينهم وبين الأحزاب، ثم ارتحال الأحزاب وغير ذلك من أُمور. ولولا ذلك لتحقّقت أهدافهم الشريرة، وكان الإسلام والمسلمون في خبر كان. كان منطق الحرب ومنطق الحذر يدعو إلى مهاجمتهم؛ لأنهم العدو القريب الذي يتربّص الدوائر بالإسلام والمسلمين، وحربهم امتداد لحرب الأحزاب وأحد فصولها التي لابدّ من إنجازها. وقد جاء هذا الأمر الإلهي ليظهر أنّ الله سبحانه يأبى أن يمهل الغدرة الفجرة، فربما يجدون أكثر من وسيلة للتخلّص من مواجهة الجزاء العادل لما اقترفته أيديهم. ومع ذلك فإننا سنذكر مباني عديدة لهذا الحكم.

ونتحدّث هنا عن نقض العهد، وهو أمر عظيم وجريمة كبرى، فضلاً عن أهمية الوفاء بالعهود والمواثيق في الإسلام، ونماذج من أقوال النبيصلى الله عليه وآله وسيرته العطرة، وأمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام ووفائهما بالعهود، ورفض بنو قريظة النزول على حكم الرسول، ووجه الاختلاف بين جريمة يهود بني قريظة وجريمة يهود بني قينقاع والنضير، والحكم عليهم طبقاً لشريعتهم، إضافة إلى أنَّ إلغاء حق العقاب هدم للقوانين، وإلى أهمية القصاص في حياة البشرية، وإلى بعض قوانين العقوبات المعاصرة التي تثبت عقوبة الإعدام لكل خائن لوطنه ومتعامل مع الأعداء.

---

(١) سيرة المصطفى: ٥١١.

أولاً: اليهود في القرآن، توصيف المشهد العقدي والتاريخي

اليهود أكثر أمة ذكراً في القرآن الكريم، والسور التي تكلَّمَت عنهم خمسون سورة، بين تصريح وتلميح، وبين إسهابٍ واقتضاب، فقد ذكر اسم موسى عليه السلام في اثني عشر ومئة موضع، بحدود ضعف ما ذُكر أبو الأنبياء إبراهيم عليه السلام، الذي ذكر في ستة وستين موضعاً. أضف إلى ذلك أنّ غالب ما ورد في السور المكية كان بالكلام على حالتهم السابقة، من لَدُنْ وجودهم في مصر زمن الفراعنة، مروراً ببعثة موسى عليه السلام، وتيههم ودخولهم الأرض المقدسة، وما جرى عليهم إلى زمن داوود وسليمان عليهما السلام. وورد التعبير عنهم في السور المكية بحسب الغالب بلفظ «بني إسرائيل» ولفظ إسرائيل معناه عبد الله، وهو لقب ليعقوب عليه السلام. أمّا غالب ما ورد في السور المدنية فكان رداً على مجادلاتهم الفكرية، ومحاجحاتهم التشريعية، وفضح دسائسهم، وكشف كيدهم مع الأمر بقتالهم أحياناً وبيان الربط بينهم وبين المنافقين. وورد التعبير عنهم في السور المدنية بحسب الغالب بلفظ «أهل الكتاب» إشارة إلى وقوع التحريف في كتابهم السماوي.

أضف إلى ذلك أنّ المتأمل في قصص بني إسرائيل المذكورة في القرآن يجد أنهم قومٌ يتمسّكون بالمادة واللذة الحسية، ولذا كثرت فيهم المعاصي؛ لعدم تأثير العقل على الإنسان بعد استيلاء الشهوة عليه. ويجد أنهم قومٌ يسعون إلى جمع المال، والانكباب على زخارف الدنيا، ولذا كثُر فيهم الأنبياء لإصلاحهم. كما يجد أنهم قوم ذوو غرورٍ وعنادٍ، فكثُر قتلهُم للأنبياء؛ لعدم إرادتهم التخلي عن رذائلهم الخُلُقية. ويجد أيضاً أنهم قومٌ ذوو عصبية استعلائية، حيث يدَّعون أنّ الشأنية والكرامة مختصّتان بمن وُلد من إسرائيل، أي يعقوب، وأنّ الله اختصهم من بين خليقته ليكونوا أولياءه، فهم شعب الله المختار، وهذه كرامة للنسب لا للعمل، وهو شعور إن حدث في الإنسان ماتت الإنسانية في نفسه، ولذا أصبحوا ينظرون إلى غيرهم نظرة ازدراءٍ، وأنّ الغير لا حُرمة له ولا حقّ ولا كرامة ولا اعتبار. إنّ المتأمل في قصصهم المذكورة في القرآن يجد أنهم قومٌ ذوو غدرٍ ومكر وتجسُّس، وأنهم يقتنصون الفرص لإبداء عداوتهم للغير، وأنهم مدّوا

يد البغي مع قريش والقبائل العربية ضد النبي، وأنهم أسياد المنافقين يحركونهم للقضاء على النبي والإسلام والمسلمين.

١. الانحراف العقائدي لليهود

إن العقائد والصفات اليهودية، تؤكدها آيات كثيرة وردت في كتابهم المقدس «التوراة»، وكذلك في «التلمود». **إنّ التعرف على التلمود الذي يشكل جزءاً من الأدب** اليهودي أمر مفيد، فهو يدخلنا في مدارس فلسطين وبابل، حيث كانت تجري مناقشة التوراة وشرحها. لكن هناك شروحات أُخرى كانت تهتم بتثقيف الجمهور، أُطلق عليها اسم «ميدراشيم» أو التعليم في الكنيست، وهو بيت العبادة عند اليهود، حيث كانت تلقى الخطب حول المعتقدات الأخلاقية والدينية لليهودية. أضف إلى ذلك أن معرفة الآخر الذي يتمتع بالكثير من نقاط القوة، تقتضي معرفة التعاليم التلمودية التي نجحت في تأمين البقاء والاستمرار للديانة اليهودية، حيث سعت وتسعى لتجنيد كل يهود العالم في خدمة مشاريعها. زد على ذلك أنها تعتبر أنّ رسالتها أغنت الكنز المشترك للإنسانية، وخصوصاً «ابنها الناكر للجميل العالم المسيحي»[١].

إنّ الإله في العقيدة اليهودية كالبشر، يأكل ويشرب ويتمشى في الأرض ويغضب ويضلّ ويكيد ويتشاجر مع بني إسرائيل، فتارة يغلبهم وتارة يغلبونه! ويعلّق أحد الباحثين على ذلك كله بقوله: «عندما ننظر في سفر التكوين فقط كمثال من التوراة الرسمية، نجد أنها تسم الذات الإلهية بالتعب والعناء كأيّ مخلوق! ولذا فقد احتاج بعد إكماله خلق السموات والأرض وما فيهما ومن فيهما إلى الراحة؟!..كما تنسب إلى هذا الإله الكذب والخداع..كما أنّ هذه التوراة الرسمية تنسب إلى الله الجهل..كما أنّ هذا

---

(١) راجع: آ. كوهن، عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخامين حول: الأخلاق، الآداب، الدين، التقاليد، القضاء: ٣ ـ ٧، ط١، ترجمة جاك مارتي، نقله إلى العربية د. سليم طنوس، بيروت، دار الخيّال، ٢٠٠٥م.

الربّ الإله هو جسم يمشي في الجنة ولمشيه وقع أقدام البشر. وتصور التوراة الرسمية هذا الرب الإله بأنه جبان يخاف من بني الإنسان فينتقم، ضعيف يجبر ضعفه باتخاذ حرّاس لما يخشى أن يصل إليه أحد منهم.. وإله التوراة الرسمية أيضاً يحزن ويتأسف ويندم على فعله فينقده بالانتقام والتدمير.. كما أنّ هذا الإله، وهي المزعوم يأمر بالفحشاء والمنكر.. هذا غيض من فيض مما حفلت به هذه التوراة الرسمية من صفات للرب الإله، وهي كفيلة بأن تسقطه عن مقام الألوهية، وتجعل منه مخلوقاً له كل صفات المخلوق الحادث من الجهل والغضب والندم والحزن والتعب والخوف والانتقام بلا حدود، فهل بعد هذا ـ يا ترى ـ يصرّ أصحاب هذا الكتاب على أنه كتاب سماوي موحى به من عند الله؟!»[1].

كما أننا لا نكاد نلحظ في التوراة ذكراً حقيقياً للقيامة واليوم الآخر والثواب والعقاب، وإنما اقتصرت على ذكر الترغيب والترهيب في عالم الدنيا من نعم وخيرات أو محن وبلاءات، ولم نجد في العهد القديم سوى النزر اليسير[2]. والتوراة كلمة عبرانية تعني الشريعة والتعليم، وهي عبارة عن خمسة أسفار تُنسب إلى موسى، وهي: سفر التكوين وسفر الخروج وسفر اللاويّين وسفر العدد وسفر التثنية. وليست التوراة إلاّ جزءاً من العهد القديم، أما الجزء الثاني من العهد القديم فهو أسفار الأنبياء، وأما الجزء الثالث فهو الكتب. وأمّا الأنبياء فهو قسمان: الأنبياء الأوّلون والأنبياء الأخيرون. ويُقسَّم الأنبياء الأوّلون إلى أربعة أسفار هي: سفر يشوع وسفر القضاة وسفر صموئيل وسفر الملوك. وأمّا أسفار الأنبياء المتأخرين فهي: إشعياء، إرمياء، حزقيال، الاثنا عشر. وأمّا الكتب فتحتوي على مزامير داود وأمثال سليمان وتاريخ أيّوب والمجلات. ويلاحظ على العهد القديم أنّ الفترة الزمنية الممتدة بين زمن التنزيل المفترض على الأنبياء وزمن التدوين، الذي بدأ في عصر متأخر جداً عن زمن النزول، طويلة جداً.

(١) شمس الدين، محمد جعفر، اليهودية ليست ديانة توراتية: ٨٣ ـ ٨٨.

(٢) سفر دانيال ١٢ : ٢.

أضف إلى ذلك وجود الكثير من التناقضات بين الأسفار، بل إنّ التناقض واقع بشكل فاضح بين نصوص السفر الواحد. كما وقع التناقض بين النسخة العبرية للعهد القديم والنسخة اليونانية في كثير من المفردات[١].

ويعتقد اليهود أنّ الجنة لهم، كما يعتقدون أنّ النار لغيرهم[٢]. ويزعم اليهود أنهم الشعب الذي اختاره الله تعالى من بين سائر المخلوقات فاختصهم بالكرامة وجعلهم أسياد الأرض، وسخر لهم كل الناس (الأميين)، لذا أجازوا أكل الربا من الأميين وأكل أموالهم وغشهم وخداعهم وخيانة أماناتهم، ونسبوا ذلك كله إلى الدين على لسان أحبارهم في كتابهم المقدس الثاني التلمود. والتلمود هو عبارة عن مجموعة من أنظمة وتعاليم وقواعد وحكايات وروايات، تشمل كل نواحي الحياة اليهودية في العقيدة والشريعة والسلوك، وتدور حول تاريخ بني إسرائيل، بل تخطّط لمستقبلهم السياسي والاجتماعي بشكل عام. ولابد من التنبيه على أنّ محتويات هذا الكتاب قبل تدوينها،كانت مجرّد قصص وروايات وأقوال تتناقل مشافهة من جيل إلى جيل مدة طويلة من الزمان، إلى أن تنبَّه بعض أحبار اليهود إلى ضرورة كتابتها خوفاً من ضياعها، وقد ابتدأ أمر تدوينها منذ بدايات القرن الأول للميلاد[٣]. ونخلص من ذلك إلى أنّ أقدم نسخة خطية للعهد القديم قد وُضعت بعد عصر التنزيل المفترض بألفي سنة على الأقل. وهذا يعني أن ما يسمّى بالكتاب المقدس لليهود كان قبل أن يُدَوَّن تراثاً شعبياً لا سند له إلا الذاكرة، وهي العامل الوحيد الذي اعتمد عليه في نقل الأفكار[٤].

ولإلقاء الضوء بإيجاز على ذلك نستند إلى ما كتبه فيلسوف يهودي عريق هو باروخ اسبينوزا (١٦٧٧م) الذي ألَّف رسالة في اللاهوت والسياسة، ضمَّنها آراء نقدية

---

(١) راجع: اليهودية ليست ديانة توراتية: ٣١ ـ ٥٢.

(٢) البقرة: ٩٤، ١١١ ـ ١١٢.

(٣) اليهودية ليست ديانة توراتية: ١١١.

(٤) المصدر نفسه: ٤٨.

لأسفار العهد القديم، كانت سبباً لرميه بالهرطقة والزندقة والضلال من قبل كبار رجال الكنيس اليهودي بهولندا، حيث كان يقيم سنة ١٦٥٦م. ويبحث اسبينوزا في رسالته بحثاً علمياً مستنداً إلى نفس نصوص أسفار الأنبياء في العهد القديم، ليستخلص منها الأدلة الدامغة على أنّ من نسبت إليهم هذه الأسفار من الأنبياء المزعومين أو الحقيقيين بريئون منها، فيقول عن سفر يشوع مثلاً: «إنّ هذا السفر كُتب بعد يشوع بقرون عديدة..». وعن سفر القضاة يقول: «لا أظنّ أن شخصاً سليم العقل يعتقد أنّ القضاة أنفسهم قد كتبوه؛ لأنّ نهاية الرواية تكشف بوضوح أنّ مؤرخاً واحداً هو الذي كتبه كله من أوله إلى آخره..»[1].

ويقول إسرائيل شاحاك: «ينبغي أن يكون مفهوماً بوضوح أنّ مصدر ومرجع كل الممارسات في اليهودية الكلاسيكية والأرثوذوكسية اليوم والقاعدة التي تحدّد شرعيتها، هو التلمود، وبتحديد أدق ما يُدعى بالتلمود البابلي، أما باقي الأدب التلمودي فهو مراجع إضافية.. فإنّ باقي التلمود والأدب التلمودي، مكتوب بخليط من العبرية والآرامية.. ومن دون أي سبب ظاهر، يمكن أن يُقاطَع البحث الشرعي بما يُدعى حكاية، وهي قصص مركّبة عن نوادر الحاخامين، أو الناس العاديين، أو الشخصيات التوراتية، أو الملائكة، أو العفاريت، أو السحر، أو الأعاجيب والحكايات"[2]. ويعطي شاحاك أمثلة عديدة لمثل هذا التأويل العنصري لنصوص التوراة، فالوصية الثامنة من الوصايا العشر: لا تسرق، فسِّرت كنهي عن سرقة شخص يهودي[3]. ويؤكد شاحاك فكرة أنّ اليهودية ليست ديانة توراتية قائلاً: «وهناك فكرة أخرى خاطئة عن اليهودية،

---

(١) أسبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة: ٢٧٦، ترجمة د. حسن حنفي، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٢م.

(٢) شاحاك، إسرائيل، التاريخ اليهودي، الديانة اليهودية وطأة ثلاثة آلاف سنة: ٦٢ ـ ٦٣، ترجمة صالح علي سوداح، ط١، بيروت، بيسان للنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.

(٣) المصدر نفسه: ٥٩.

وهي شائعة بين المسيحيين أو المتأثرين بالثقافة والتراث المسيحي، هي الفكرة المضلّلة القائلة بأنّ اليهودية ديانة توراتية، وأن العهد القديم يحتل في اليهودية المركز نفسه والسلطة الشرعية نفسها التي هي للتوراة لدى البروتستانت أو حتى الكاثوليك»[1].

٢. الانحراف السلوكي

أ. معاناة الأنبياء مع اليهود

إنّ معاناة الأنبياء معهم تختصرها الآية التالية: ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رُسُلاً كُلَّمَا جَاءهُمْ رَسُولٌ بِمَا لاَ تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُواْ وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾(المائدة: ٧٠)، والمستفاد من الآية أنهم اتبعوا مع الأنبياء أحد أسلوبين: قتل الشخصية (فريقاً كذبوا). وقتل الشخص (وفريقاً يقتلون). وهذان الأسلوبان بعينهما اتبعهما المشركون مع النبيﷺوتعلموهما من اليهود: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (الأنفال: ٣٠).

وتنسب التوراة إلى الأنبياء أفعالاً لا يجرؤ على ارتكابها الفرد العادي من الناس، فضلاً عن المؤمن والصالح، فكيف بالنبي؟ فهي تقول: إنّ نوحاًعليه السلام شرب الخمر، وإن إبراهيمعليه السلام أمر امرأته سارة بالكذب، وإنّ لوطاًعليه السلام سكن في المغارة في الجبل هو وابنتاه فحبلت ابنتا لوط من أبيهما، وإن داودعليه السلام فتى رعى الغنم ثم شكل عصابة من حوله، كما زنى ببشتبع بنت أليعام زوجة أحد قواده العسكريين، وإن سليمانعليه السلام لم يكن قلبه كاملاً مع الرب، وإنّ هارونعليه السلام ارتدّ عن عقيدة التوحيد إلى الشرك وعبادة العجل، وزعموا أنّ إبراهيم الخليل كان يتعاطى السحر ويُعلِّمه، وهم يصفون عيسىعليه السلام بالملك الكذاب وغشاش بني إسرائيل وابن الزنا، زد على ذلك أنّ اليهود ينكرون نبوة سليمان[2].

---

(١) المصدر نفسه: ٥٨.

(٢) انظر سفر التكوين: الإصحاح ١٩، وسفر صموئيل: ١١، ١٢، وسفر الملوك الأول: ١١، وسفر

ب. معاناة موسى عليه السلام مع قومه

إنّ ذكر معاناة موسى مع اليهود أمر مهم، وفيه الكثير من الدروس والعبر التي تخدم بحثنا، حيث يتبين لنا أنّ اليهود عاثوا في الأرض فساداً ونكثوا العهود والمواثيق مع أنبيائهم، بل ومع الله تعالى قبل أن ينكثوها مع الرسول الأكرم. لقد التفّ بنو إسرائيل حول موسى عليه السلام **وهم في مصر، لا كرسول، ولكن كقائد وزعيم يرجى على يده الخلاص من استعباد المصريين، ولذلك لم يكادوا يتحققون من نجاتهم من فرعون حتى** انقلبوا عليه. وهذا ما ترويه التوراة: «فتذمّرت جماعة بني إسرائيل كلها على موسى وهارون في البرية، وقال لهما بنو إسرائيل: ليتنا مُتنا بيد الرب في أرض مصر، حيث كنا نجلس عند قدر اللحم ونأكل من الطعام شبعنا، في حين أنكما أخرجتمانا إلى هذه البرية لتميتا هذا الجمهور كله بالجوع»[1]. فكلم الرب موسى قائلاً: «إني قد سمعت تذمر بني إسرائيل فكلّمهم قائلاً: بين الغروبين تأكلون لحماً، وفي الصباح تشبعون خبزاً، وتعلمون أني أنا الرب إلهكم»[2].

وفي بعض أماكن البرية أثناء رحيلهم، لم يكن هناك ماء يشربه الشعب: «وعطش هناك الشعب إلى الماء وتذمّر على موسى، وقال: لماذا أصعدتنا من مصر؟ لتقتلني أنا وبنيّ ومواشيّ بالعطش؟ فصرخ موسى إلى الرب قائلاً: ماذا أصنع إلى هذا الشعب؟ قليلاً ويرجمني، فقال الرب لموسى: مر أمام الشعب وخذ معك من شيوخ إسرائيل وعصاك التي ضربت بها النهر، خذها بيدك واذهب. ها أنا قائم أمامك هناك على الصخرة، فتضرب الصخرة فإنه يخرج منها ماء فيشرب الشعب، فقال موسى كذلك على مشهد شيوخ إسرائيل»[3].

الخروج: ٣٢.

(١) سفر الخروج، الإصحاح: ١٦، الآية: ٣٠٢.

(٢) سفر الخروج، الإصحاح: ١٦، الآية: ١١ ـ ١٢.

(٣) سفر الخروج، الإصحاح: ١٧، الآية: ٣ ـ ٦.

وتستمر رحلة عذاب موسى ومعاناته مع قومه الجاحدين الناكرين للمعروف، ففي الطريق إلى فلسطين ترك موسى بني إسرائيل بناءً على أمر ربّه ليصعد إلى جبل الطور، ويمكث ثلاثين ليلة صائماً ليتلقى من الله الوصايا والتعليمات التي يسير عليها هو وشعبه، فعهد سيناء هو الحدث الرئيسي في تاريخ بني إسرائيل وشريعتهم؛ حيث أمر الله اليهود بالتوحيد وأن لا يكون لهم آلهة أُخرى لا منحوتاً ولا صورة شيء يسجدون لها ويعبدونها، وأن يكرموا الوالدين وأن لا يقتلوا النفس التي حرم الله قتلها، وأن لا يزنوا ولا يسرقوا ولا يشهدوا شهادة زور ولا يشتهوا نساء غيرهم. لكن هل طبق اليهود تعاليم الرب؟!!

ورد في التوراة أنّ الرب قال لموسى: «اصعد إليّ إلى الجبل وأقم هنا حتى أعطيك لوحي الحجارة والشريعة والوصيّة التي كتبتها لتعليمهم»[(١)]. وأقام موسى هناك عند الرب أربعين يوماً وأربعين ليلة، لا يأكل خبزاً ولا يشرب ماءً، فكتب على اللوحين سلام العهد، الكلمات العشر. «وقال الرب لموسى: اكتب لنفسك هذه الكلمات؛ لأنني بحسب هذه الكلمات قطعت عهداً معك ومع إسرائيل. وكان هناك عند الرب أربعين نهاراً وأربعين ليلة لم يأكل خبزاً ولم يشرب ماءً. فكتب على اللوحين كلمات العهد، الكلمات العشر»[(٢)]، وهي وصايا إلهية تشكل قاسماً مشتركاً بين الأديان السماوية، وهو

---

(١) سفر الخروج، الإصحاح: ٢٤، الآية: ١٢.

(٢) سفر الخروج، الإصحاح: ٢٤، الآية: ٢٧ ـ ٢٨. أما الوصايا العشر فهي مكتوبة في سفر الخروج الإصحاح: ٢٠، الآيات ١ ـ ٧ وهي: ١ ـ ثم تكلم الله بجميع هذه الكلمات قائلاً. ٢ ـ أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية. ٣ ـ لا يكن لك آلهة أخرى أمامي. ٤ ـ لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة ما ممّا في السماء من فوق وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت الأرض. ٥ ـ لا تسجد لهنّ ولا تعبدهنّ؛ لأني أنا الرب إلهك إله غيور أفتقد ذنوب الآباء في الأبناء في الجيل الثالث والرابع من مبغضيّ. ٦ ـ وأصنع إحساناً إلى ألوف من محبيّ وحافظي وصاياي. ٧ ـ لا تنطق باسم الرب إلهك باطلاً؛ لأن الرب لا يبرِّئ من نطق باسمه باطلاً. ٨ ـ أذكر

ما يبرز أهميتها.

لقد رأى الشعب أن موسى قد تأخر في النزول من الجبل، فاجتمع الشعب على هارون وقالوا له: «قم فاصنع لنا آلهة تسير أمامنا، فإنّ موسى ذلك الرجل الذي أصعدنا من أرض مصر، لا نعلم ماذا أصابه»[1]. إنّ ما ورد في سفر الخروج، يتهم النبي هارون بالكفر وعبادة الأصنام بعد صعود موسى إلى الجبل ليكلّم ربه، وهذا دليل آخر على **أنّ اليهود لا يتوقفون عن التعرض للأنبياء والأوصياء!**

«فقال الرب لموسى: هلمّ انزل؛ فقد فسد شعبك الذي أصعدته من أرض مصر، فسرعان ما حادوا عن الطريق الذي أمرتهم به، وصنعوا لأنفسهم عجلاً مسبوكاً، فسجدوا له، وذبحوا له وقالوا: هذه آلهتك بإسرائيل التي أصعدتك من أرض مصر»، وقال الرب لموسى: «قد رأيت هذا الشعب، فإذا هو شعب قاسي الرقاب، والآن دعني ليضطرم غضبي عليهم فأفنيهم، وأما أنت فأجعلك أمة عظيمة»[2]. فاسترضى موسى الرب فعدل عن الإساءة التي قال: إنه ينزلها بشعبه. نعم، لقد نكثوا عهد الله وخانوا الأمانة فكيف يفون بعهودهم مع الناس؟ إنّ من ينقض عهده مع الله يسهل عليه أن ينقض عهده مع رسوله.

وها هو القرآن الكريم ينبؤنا بهذه الحادثة: ﴿قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِن بَعْدِكَ

يوم السبت لتقدّسه. ٩ ـ ستة أيام تعمل وتصنع جميع عملك. ١٠ ـ وأما اليوم السابع ففيه سبت للرب إلهك. لا تصنع عملاً ما أنت وابنك وابنتك وعبدك وأمتك وبهيمتك ونزيلك الذي داخل أبوابك. ١١ ـ لأن في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها. واستراح في اليوم السابع؛ لذلك بارك الرب يوم السبت وقدّسه. ١٢ ـ أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الربّ إلهك. ١٣ ـ لا تقتل. ١٤ ـ لا تزن. ١٥ ـ لا تسرق. ١٦ ـ لا تشهد على قريبك شهادة زور. ١٧ ـ لا تشته بيت قريبك. لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئاً مما لقريبك.

(١) سفر الخروج ٣٢: ١.

(٢) سفر الخروج ٣: ٧ ـ ١٠.

وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعْدًا حَسَنًا أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدتُّمْ أَن يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُم مَّوْعِدِي﴾ (طه: ٨٥ و٨٦)، وبذلك يؤكّد القرآن أنّ الذي أضلّ قوم موسى هو السامري، وليس النبي هارون، كما ورد في سفر الخروج أعلاه، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِن قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي قَالُوا لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلاَّ تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لاَ تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلاَ بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ (طه: ٩٠ ـ ٩٤)، وقد ورد في آية أخرى: ﴿وَلَقَدْ جَاءكُم مُّوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ﴾ (البقرة: ٩٢)، فبمجرَّد أن ذهب موسى لميقات ربه برزت ملامح الشرك الكامنة في نفوسهم فعبدوا العجل. ومن المحتمل أنّ قضية ذبح البقرة التي أُمروا بها كانت لأجل أن يبين لهم أمر البقر إذا كان يُذبح ولا يستطيع أن يدافع عن نفسه، فلا يستحق أن يكون إلهاً.

إنّ هذه الحادثة تعرّفنا على نفسية اليهود وكيفية تعاملهم مع الأنبياء ونكرانهم للجميل وكفرهم بالنعمة التي أنعمها الله عليهم: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنجَيْنَاكُم مِّنْ عَدُوِّكُمْ وَوَاعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الأَيْمَنَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلاَ تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾ (طه: ٨٠ ـ ٨١)، فقد أنعم الله على بني إسرائيل بشرط أن لا يطغوا في الأرض، ولكنهم أصرّوا واستكبروا استكباراً، والمهم هو العبرة: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَـكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (يوسف:١١١).

ثانياً: نقض العهد في الثقافة الدينية والعقلائية

الكلام في المقام في العهد الذي لم يختص باسم خاص، كعقد البيع والنكاح وغيرهما

من عقود المعاملات، فهي خارجة من غرضنا ولها في المجتمعات الإنسانية أحكام، بل الكلام في العهد بمعنى ما يعقده الإنسان لغيره من الإعانة أو عدم الممانعة في متفرقات المقاصد الاجتماعية، وهو نوع من إحكام وإبرام لا ينتقض إلاّ بنقض أحد الطرفين أو بنقضهما معاً. وربما زيد على إحكام العهد بالحلف، وهو أن يقيّد المعاهد ما يعطيه من العهد بأمر عظيم يُقَدِّسه ويحترمه. والعهود والمواثيق كما تمسُّها حياة الفرد،كذلك تمسُّها حياة المجتمع الذي يحتاج إلى الأمن والسلام، ولذلك يعاهد غيره في بعض شؤون حياته السياسية والاقتصادية أو الثقافية أو غيرها، فلا يصفو الجو للإقدام على شيءٍ من مقاصد الحياة أو التقدم إلاّ بالأمان والتعاضد بين الناس في داخل المجتمع الواحد، بل بين المجتمعات المتجاورة على الأقل.

١ ـ الإسلام وجريمة نقض العهود

إنّ اهتمام الإسلام بإصلاح حياة الفرد الخاصة، لا يقلّ عن اهتمامه أيضاً بأمر المجتمع وإصلاح حياة الناس العامة، بل إنّ اهتمامه بشؤون الحياة الاجتماعية كالجهاد والدفاع ومقاتلة أهل البغي والنكث والصلح والسلم والعهود والمواثيق أبلغ وأقوى. والعهد الذى نتكلم فيه قد اعتبره الإسلام اعتباراً تاماً وأحكمه إحكاماً، ولذا يعدّ نقضه من طرف أهله من أكبر الإثم، إلاّ أن ينقضه المعاهد الآخر فيقابل بالمثل، فإنّ الله سبحانه أمر بالوفاء بالعهود والعقود، وذم نقض العهود والمواثيق ذماً بالغاً في آيات كثيرة جداً، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، وقال: ﴿وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً﴾ (الإسراء: ٣٤)، وقال: ﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللّهِ وَلاَ يِنقُضُونَ الْمِيْثَاقَ﴾ (الرعد:٢٠)، وقال: ﴿وَالَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُوْلَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ (الرعد: ٢٥)، إلى غير ذلك.

وقد اعتبر الإسلام العهد وسيلة لإيقاف الحروب والمنع من نشوبها، يتوافر للإنسان

المسلم في ظلّه حرية التعبير، وحرية العمل والحركة. فالإسلام قد أولى العهود والاتفاقاتِ أهميةً بالغةً، فرسم لها حدودها وبيَّن بوضوح تام مختلف الأُصول والأهداف التي لابدّ من رعايتها والحفاظ عليها، وإليكم بعض التفصيل:

١ـ لم يبح الإسلام نقض العهود والمواثيق، إلاّ أن ينقضه المعاهد المقابل نقضاً بالبغي والعتو، أو لا يُؤمَن نقضه فيسقط عن درجة الاعتبار، قال تعالى: ﴿**وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاء إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الخَائِنِينَ**﴾ (الأنفال: ٥٨)، فأجاز نقض العهد عند خوف الخيانة، لكنه لم يرض بالنقض من غير إخبارهم به، فأوجب أن يخبروهم بالنقض المتقابل احترازاً من رذيلة الخيانة. وإذا كان عقد العهد مع العدو لا يعني أنّ العدو قد تنازل عن كل طموحاته، وصرف النظر عن كل مراداته وخططه، فإنه ربما يكون قد قارب ليجد الفرصة للوثوب، وتوجيه الضربة القاصمة. فقد جاء النهي عن الاطمئنان لهذا العدو، فإنّ الشرط الأساس فيه هو أنه لا إدغال ولا مدالسة ولا خداع فيه: فإذا رأى أنّ العدو لا يعمل بشروط الصلح ومقتضيات العهد، وإنما هو يتآمر ويعدُّ العدة للغدر، فإنّ هذه الأعمال نفسها تكون نقضاً منه للعهد وتخلياً عن شروطه، فلا معنى حينئذ للالتزام بهذا العهد من طرف واحد، وإنما لابدّ من نبذ العهد إليه ومعاملته معاملة الخائن المجرم. وعن علي عليه السلام: «الوفاء لأهل الغدر غدر عند الله». ومسألة بني قريظة ليست مسألة خوف من نقض العهد، بل هي نقض للعهد في أبشع صوره وفي أحرج لحظة وفي أخطر مصير.

٢ـ وقال تعالى: ﴿**بَرَاءةٌ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ * فَسِيحُواْ فِي الأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُواْ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللهِ وَأَنَّ اللهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ**﴾ (التوبة: ١و٢)؛ فلم يرض بالبراءة دون أن يوسِّع عليهم أربعة أشهر حتى يكونوا على مهلٍ من التفكر في أمرهم والتروّي في شأنهم، فيرون رأيهم على حرية من الفكر، فإن شاؤوا آمنوا ونجوا، وإن لم يشاؤوا قتلوا وفنوا. قال تعالى: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْلَمُونَ**﴾

(التوبة: ٦).

٣ـ والله تعالى يَعِدُ الكافرين بعذاب أليم، إلاّ المعاهدين الملتزمين بعهدهم: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّواْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللهَّ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٤)، وبنو قريظة انقضوا على المسلمين ولم يقفوا إلى جانبهم في اللحظة التاريخية الحرجة، ولم يعينوهم بالأموال ولا بالأنفس، بل أعانوا عدوهم عليهم وحاربوا المسلمين، ولم يستسلموا إلاّ بعد أن يئسوا من النصر ومن معونة المنافقين لهم.

٤ـ وفي آية أُخرى يلقي الله التبعة على المشركين، فحذّر من غدرهم بالعهود، بتساؤل العارف بحقيقة السرائر، فيقول: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللهِّ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُواْ لَكُمْ فَاسْتَقِيمُواْ لَهُمْ إِنَّ اللهَّ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٧)، وقد علل الاستقامة لمن استقام بأنه من التقوى، وأنّ الله يحب المتقين. كما أن الأمر بالاستقامة ما داموا كذلك يؤكد على أنّ النقض الابتدائي من غير نقض من العدو المعاهد لا مجوِّز له في هذا الدين الحنيف أصلاً.

٥ـ ونقض العهد جريمة سواء على المستوى الفردي أم الاجتماعي، ولابدّ من معاقبة الجاني، سواء كان فرداً أم جماعةً، والانتقام الاجتماعي، الغرض الداعي إليه مطلوب عقلاً، وهو حفظ النظام من الاختلال وسدّ طريق الهرج والمرج، فلولا أصل الانتقام ومؤاخذة المجرم الجاني بما أجرم، اختلّ الأمن العام وارتحل السلام من بين الناس؛ ولذا كان هذا النوع من الانتقام حقاً من حقوق المجتمع.

٦ـ وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «لا دين لمن لا عهد له»[1]، وعلى ذلك جرى عمل النبي صلى الله عليه وآله أيام حياته؛ فقد عاهد بني قينقاع وبني قريظة وغيرهم من اليهود، ولم ينقض إلاّ بعد ما نقضوا، وعاهد قريشاً في الحديبية ولم ينقض حتى نقضوا.

---

(١) الريشهري، محمد، ميزان الحكمة ٢: ٩٤٩، ط١، إيران، دار الحديث، ١٤١٦هـ.

وأمّا النقض من غير نقض فلا مبيح له في الإسلام، وإن كان الوفاء مما يفوّت على المسلمين بعض منافعهم، ويجلب إليهم بعض الضرر، وهم على قدرة من حفظ منافعهم بالبأس والقوّة.

٧ـ وها هو أمير المؤمنين عليه السلام يقول في عهده لمالك الأشتر: «ولا تدفعنَّ صلحاً دعاك إليه عدوك ولله فيه رضا، فإنّ في الصلح دعة لجنودك، وراحة من همومك، وأمناً لبلادك، ولكن الحذر كل الحذر من عدوّك بعد صلحه، فإنّ العدو ربما قارب ليتغفَّل، فخذ بالحزم، واتهم في ذلك حسن الظن. وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدة، أو ألبسته منك ذمة، فحطّ عهدك بالوفاء، وارع ذمتك بالأمانة، واجعل نفسك جُنَّة دون ما أعطيت، فإنه ليس من فرائض الله شيء، الناس أشدّ عليه اجتماعاً مع تفرّق أهوائهم وتشتت آرائهم، من تعظيم الوفاء بالعهود. وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبلوا من عواقب الغدر، فلا تغدرن بذمتك، ولا تخيسنّ بعهدك، ولا تختلن عدوك، فإنه لا يجترئ على الله إلاّ جاهل شقي. وقد جعل عهده وذمته أمناً أفضاه بين العباد برحمته، وحريماً يسكنون إلى منعته، ويستفيضون إلى جواره، فلا إدغال ولا مدالسة ولا خداع فيه. ولا تعقد عقداً يجوز فيه العلل، ولا تعولن على لحن قول بعد التأكيد والتوثقة، ولا يدعونّك ضيق أمر لزمك فيه عهد الله إلى طلب انفساخه بغير الحق؛ فإن صبرك على ضيق أمر ترجو انفراجه وفضل عاقبته، خير من غدر تخاف تبعته، وأن تحيط بك من الله طلبته، فلا تستقيل فيها دنياك وآخرتك»[1]. فالشرط الأساس في كل عهد هو أن يكون «لله فيه رضا». وواضح أنّ رضا الله سبحانه إنما هو في حفظ مصلحة الإسلام العليا، وكرامة المسلمين، وحريتهم في الدعوة إلى الله سبحانه بأمن ودعة واطمئنان. وحين يكون الداعي للصلح هو العدو، فإنّ معنى ذلك هو أنّ العدو قد اعترف بك وبموقعك، وأصبح على استعداد لأن يقبل شروطك العادلة،

---

(١) نهج البلاغة: ٦٢٥ ـ ٦٢٧.

ومعنى ذلك هو أنك تكون قد سجلت نصراً من أقرب طريق وأيسره. وأمّا إذا دعاك هذا العدو إلى صلح ظالمٍ وفيه ذل للمسلمين ووهن على الإسلام، فإنّ من الطبيعي أن ترفض صلحاً كهذا؛ لأنه تسجيل انتصار للعدو من أسهل طريق.

وثمة شرط آخر لابد من توفره في أيّ عهد، وذلك من أجل أن يحتفظ بقيمته وبفعاليته في حسم الصراع، وأن لا يوجد في العهد ضعفاً في موقف المسلمين، وفتح باب التشكيك في حقهم، أو إعطاء فرصة المناورة للباطل، وهو أن «لا تعقد عقداً تجوز فيه العلل، ولا تعولن على لحن قول بعد التأكيد والتوثقة». أي أنه لابدّ أن لا يكون في العهد إبهامات يمكن التشبّث بها من قبل العدو، فإنّ ذلك يوجب وهناً في العهد نفسه، وفيه فتح باب النقض والخيانة، وذلك يعتمد على نباهة من يتصدى لعقد العهد ودقّته، وهو يتحمل مسؤولية أيّ تقصير في هذا المجال.

٨ـ الغدر عجز وعدم ورع، وقد ورد عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «أيها الناس! إنّ الوفاء توأم الصدق، ولا أعلم جُنَّةً أوقى منه، ولا يغدر من علم كيف المرجع. ولقد أصبحنا في زمان قد اتخذ أكثر أهله الغدر كَيْساًونسبهم أهل الجهل فيه إلى حُسن الحيلة، ما لهم قاتلهم الله، قد يرى الحُوَّلُ القُلَّبُ وجه الحيلة، ودونها مانع من أمر الله ونهيه، فيدعها رأي عين بعد القدرة عليها، وينتهز فرصتها من لا حريجة له في الدين»[1]. فالعهود لا تنقض، وهي ملزمة للجميع مما يقطع أيّ عذر ويمنع من أي محاولة خداع. وهذا مطلب عادل وسليم، فإنّ كل الأُمور التي تمس حياة المجتمعات لا يمكن أن يعتمد فيها مبدأ موافقة كل فرد منها مع اختلاف المصالح وتشتت الآراء وتباين الأهواء.

٩ـ وحين يكون المعاهدون يتمتعون بحماية دولة الإسلام، فإنّ أموالهم كأموال المسلمين لا تمسّ، بل تبقى لهم ويمارسون حريتهم التجارية بصورة تامة.

---

(١) نهج البلاغة: ١٤٦.

قال عليعليه السلام: «ولا تَمَسُّنَّ مالَ أحدٍ من الناسِ، مُصَلٍّ ولا معاهد، إلاّ أن تجدوا فرساً أو سلاحاً يُعدى به على أهل الإسلام، فإنه لا ينبغي للمسلم أن يدع ذلك في أيدي أعداء الإسلام، فيكون شوكةً عليه»[1].

وقد كتبعليه السلام إلى بعض عماله: «أما بعد، فإنّ دهاقينَ أهلِ بلدكَ شَكَوْا مِنْكَ غِلْظَةً وقسوةً، واحتقاراً وجفوةً، ونظرتُ فلم أَرَهُمْ أهلاً لأن يُدْنَوا لِشِرْكِهِم، ولا أن يُقْصَوا ويُجْفَوا لِعَهْدِهم، فَالْبَسْ لهم جلباباً من اللين تشوبُهُ بطرفٍ من الشِّدَّةِ، وداول لهم بين القسوةِ والرأفةِ، وامزُجْ لهم بين التقريبِ والإدناءِ والإبعادِ والإقصاءِ إن شاء الله»[2].

١٠ـ أما نتائج الصلح والعهد، فعديدة منها: دعة الجنود، والراحة من الهموم، والأمن لبلاد المسلمين. وذلك معناه أنك أصبحت قادراً على التخطيط للمستقبل و تنفيذ خططك؛ لأنك قد ارتحت من همومك وتملك الوقت الكافي والطاقات الفاعلة المهيئة للعمل الجاد والدائب دونها مانع أو رادع. كما أن هذا السِّلم والأمن لسوف يجنب بلادك التعرض للأزمات الاقتصادية الحادة، ويحفظ مرافقها الاقتصادية والحيوية من التدمير أو التعطيل أو صرفها في مواجهة متطلبات الحرب. هذا عدا ما ينشأ عن ذلك من آثار اجتماعية لا تجهل. ويجب أن لا ننسى أنّ حالة عدم الاستقرار والخوف وعدم الأمن من شأنها أن تشلّ حركة المجتمع وتمنعه من أن يقوم بدوره على النحو المطلوب والمؤثر. ثم هناك الحالة الفكرية والنفسية السلبية التي تنشأ عن ظروف الحرب، وكل ذلك يمثل هموماً حقيقية لأيّ حاكم يشعر بمسؤولياته الإلهية والإنسانية تجاه مجتمعه وأمته.

١١ـ إنّ عواقب الغدر وخيمة بكل المعايير الأخلاقية والعقلية، فمن يبخس بعهده ويغدر بذمّته ويجترئ على الله، فإنه يكون قد جرَّ على نفسه الكثير من المصائب والبلايا

---

(١) المصدر نفسه: ٦٠٢.

(٢) نهج البلاغة: ٥٣٩.

نتيجةً لسياساته الخاطئة هذه.

وخلاصة الأمر: إنّ العهد في الإسلام ليس وسيلة للمكر والخداع بهدف الإيقاع بالعدو، وإنما هو أمانة ذات قاعدة إيمانية أساسية؛ فلابد من رعايتها والوفاء بها، ولا يسوغ نقض العهد بغير حق حتى ولو كان فيه ما يوجب الضيق. وقد مدح الله من يفي بعهده: ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾ (البقرة: ١٧٧).

٢. نقض اليهود لدستور المدينة، ردّ مزاعم المستشرقين

كان ميثاق يثرب ـ أو دستور المدينة ـ منهاجاً عملياً واقعياً، وقد أقام الرسولﷺ المجتمع على أساس الأُخوة والعدل والمسؤولية الفردية والتكافل الاجتماعي وحفظ الحقوق والدماء. فهذه الوثيقة بمثابة دستور عمل لتنظيم علاقات المسلمين فيما بينهم، وعلاقاتهم مع اليهود في ظلّ الدولة الإسلامية الناشئة. وقد تضمنت هذه الوثيقة أو الصحيفة قواعد كلية وأسساً عملية في الحقوق والعلاقات أهمها:

١ ـ إنّ المسلمين أمة واحدة من دون الناس رغم اختلاف قبائلهم وانتماءاتهم.

٢ ـ إنّ رسول اللهﷺ هو قائد الأمة، وهو المرجع في حلّ المشكلات التي قد تحدث.

٣ ـ إنّ مسؤولية دفع الظلم تقع على عاتق الجميع، ولا تختص فقط بمن وقع عليه الظلم.

٤ ـ منحت الوثيقة المتهوّدين من الأنصار حقوقهم العامة، كحق الأمن والحرية والمواطنة، بشرط أن يلتزموا بقوانين الدولة، وأن لا يفسدوا ولا يتآمروا على الإسلام والمسلمين؛ فقد شعر اليهود الأصليون ـ قينقاع والنضير وبنو قريظة ـ بأنهم قد عزلوا عن أنصارهم من المتهودين من قبائل الأنصار بعد توقيع الصحيفة، فجاءوا إلى رسول الله وطلبوا الهدنة، فكتب لهم النبي بذلك على أن لا يعينوا عليه أحداً، ولا يتعرّضوا لأحد من أصحابه بلسان ولا يد، ولا بسلاح، لا في السرّ ولا في العلانية، فإن فعلوا

فرسول الله في حلّ من سفك دمائهم، وسبي ذراريهم ونسائهم، وأخذ أموالهم. وكتب لكل قبيلة كتاباً على حدة. فكانت هذه الكتب حجة عليهم، حيث نكثوا العهد واتخذوا قرارات أودت بهم إلى الخسران المبين.

أما المستشرق مونتغمري وات، فيشير إلى أنه لم تكن هناك أيّة مفاوضات مباشرة بين محمد واليهود قبل الهجرة؛ حيث لم يكن بين يهود يثرب سوى وحدة متزعزعة، وكانوا في علاقاتهم السياسية يتصرفون تقريباً كالقبائل العربية أو الجماعات الصغيرة الشأن. ولكن النبي أدرك الدور المهم الذي يقوم به هؤلاء في سياسة المدينة، وحدّد الموقف الذي يجب عليه اتخاذه نحوهم[1].

وينقل وات عن الواقدي أن محمداً حين قدومه إلى المدينة عقد جميع اليهود اتفاقاً معه يقول في أحد بنوده: إنه يجب على اليهود أن لا يؤيّدوا عدواً لمحمد، وأن كعب بن أسد قد وقّع هذه الوثيقة عن قبيلة قريظة، وظلت هذه الوثيقة في حوزته حتى حصار المدينة حين مُزِّقت، ولكنه يعود ويشكك في هذه المعاهدة التي فسخت أو أنها لم توجد قط[2]. كما يعترف وات بأنه بالرغم من الخطوات الإيجابية الكبيرة التي خطاها الرسول باتجاه اليهود، إلاّ أنهم لم يغيّروا موقفهم منه، بل على العكس اشتدّت عداوتهم له، وكانوا يعلنون على الملأ انتقاداتهم اللاذعة لنبوّة محمد، وأنّ لذلك أسباباً دينيةً عقائدية وسياسية؛ لأنه لو نجح مخطّط محمد لفقد اليهود كلّ أمل في السيطرة[3].

والحقيقة أنّ خلاف الرسولﷺ مع اليهود انطلق من نقضهم للعهود والمواثيق المصيرية، التي لا غنى عنها؛ لكي يعيش المسلمون واليهود في وحدة وطنية وفي أمن واستقرار، بعيداً عن التناحر الداخلي والعمالة لكفار قريش. فهو قد أقرّهم على دينهم وعلى أموالهم، كما دعاهم إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، ولم يخيّرهم بين

---

(١) وات، مونتغمري، محمد في المدينة: ٢٩٨.

(٢) المصدر نفسه: ٢٩٩.

(٣) المصدر نفسه: ٣٠٨.

الإسلام والسيف كما أراد بعضٌ أن يصوّر ذلك.

وقد نقض بنو قريظة العهد مرتين، حيث كانوا في عهدٍ مع النبي ﷺ عند مجيء الأحزاب، وكان هذا العهد يلزمهم أن يكونوا أعواناً للمسلمين على أعدائهم، لكن حيي بن الأخطب زعيم بني النضير، الذي سبق أن حرَّض قريشاً وقبائل العرب على غزو المسلمين، جاء إلى كعب بن أسد القرظي يحثه على نقض العهد، ويغريه بقوّة الأحزاب، ويمنّيه بالقضاء على المسلمين، ويطمئنه بأنه سيدخل معه حصنه ـ إن رجع الأحزاب ـ وما زال به حتى نقضت قريظة عهد رسول الله، ولم يتعظوا مما نزل ببني النضير ومن قبلهم بني قينقاع، فهذه طبيعة اليهود التي لا ينفكون عنها، ولا يستطيعون التخلّص منها، فهم يراعون المواثيق متمشيةً مع أطماعهم ومكاسبهم وشهواتهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللّهِ الَّذِينَ كَفَرُواْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ عَاهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لاَ يَتَّقُونَ فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاء إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الخَائِنِينَ﴾ (الأنفال: ٥٥ ـ ٥٨)[١].

إنّ يهود بني قريظة كانوا قد تعهّدوا للنبي ﷺ بأنّهم لو تآمروا ضدّ المسلمين وناصروا أعداءهم أو أثاروا الفتن والقلاقل، فإنّ للمسلمين الحقّ في قتلهم ومصادرة أموالهم وسبي نسائهم. ومع ذلك فقد وجَّه النبي إليهم سعد بن معاذ وآخرين، فذكَّروهم العهد، ولكنهم أساؤوا الإجابة. وبذلك يكون الرسول قد أعطاهم فرصة إضافية ليرجعوا عن قرارهم المجرم والغادر، والذي سيترتب عليه عواقب وخيمة.

---

(١) وقد يقال: إنّ هذه الآيات نزلت في بني قينقاع، فهي لا تنطبق على بني قريظة؛ لأنهم قد نقضوا العهد وخانوا بالفعل، والآية إنما تتحدث عن خوف النبي ﷺ من خيانة قوم ما، وأما بنو قينقاع فقد يكون له وجه، إذ إنّ ما فعلوه لا يصل إلى درجة ما فعله بنو قريظة، ولأجل ذلك جاء عقابهم أخفّ من عقاب أُولئك. ونجيب على ذلك بأنّ الآية الكريمة وإن كانت قد نزلت في هذه المناسبة، إلاّ أنها أرادت أن تعطي قاعدة عامة صالحة للانطباق في كل زمان.

ويذكر المؤرخون: أنّ عمرو بن سعدي اليهودي، قد صارح قومه بأنهم قد عاهدوا محمداً ألاّ ينصروا عليه أحداً، وأن ينصروه على من دهمه، فغدروا ولم يشاركهم ابن سعدى في غدرهم، وقال لهم: فإن أبيتم أن تدخلوا معه فاثبتوا على اليهودية وأعطوا الجزية، فوالله ما أدري يقبلها أم لا؟ قالوا: نحن لا نقرّ للعرب بخرج في رقابنا يأخذوننا به، القتل خير من ذلك. قال: فإني بريء منكم. وخرج في تلك الليلة مع بني سعية، حتى أتى مسجد رسول الله، فبات فيه[1].

إنّ كل تصريحات زعمائهم والوثائق التاريخية التي أشرنا إليها فيما سبق تشير إلى أنّ بني قريظة خانوا الوعد ونقضوا العهد وخانوا وطنهم ومواطنيهم في المدينة، وتآمروا عليهم مع الأعداء. ولو كان بنو قريظة غير مجرمين ولم يخونوا العهد فلماذا حصروا أنفسهم في قلاعهم؟ ولماذا خاضوا مواجهات مع المسلمين طوال خمسة وعشرين يوماً؟ لماذا لم يواجهوا الرسول بالقول بكل جرأة وشجاعة وحكمة، فيدفعوا عن أنفسهم الشبهة ويثبتوا بأنهم لم يخونوا العهد ولم يتآمروا على المسلمين؟ بل نسأل: لماذا لم يتعاونوا مع الرسول ولم يحاربوا الأحزاب معه كما تنصّ صحيفة المدينة ودستورها؟ لماذا لم يدافعوا عن وطنهم ـ المدينة المنورة ـ من الغزاة الزاحفين؟

زد على ذلك أننا وجدنا فيما بين أيدينا من نصوص تاريخية ما يدلّ على تكرار نقض العهد من بني قريظة، فقد روى البخاري عن ابن عمر قال: «حاربت النضير وقريظة، فأجلى بني النضير وأقرّ قريظة ومن عليهم، حتى حاربت قريظة، فقتل رجالهم وقسّم نساءهم وأموالهم وأولادهم بين المسلمين، إلاّ بعضهم لحقوا بالنبيﷺ فآمنهم وأسلموا، وأجلى يهود المدينة كلهم: بني قينقاع وهم رهط عبد الله بن سلام، ويهود بني حارثة، وكل يهودي بالمدينة»[2]، ورواه أبو داود بنحوه، إلاّ أنه قال: «حتى حاربت

---

(١) الصحيح من سيرة النبي الأعظم ١١: ١٠٥.

(٢) يُفهم من هذه الرواية أيضاً أن إجلاء من بقي من طوائف اليهود بالمدينة كان بعد قتل بني

قريظة بعد ذلك»[١] (يعني بعد محاربتهم الأولى وتقريرهم). وهذا يعني ـ إن صحّت الرواية ـ أنّ بني قريظة قد نقضوا العهد أول مرة، فصفح عنهم النبي ولم يقتلهم. ولكنهم أعادوا الكرَّة ثانيةً وفي أحلك الظروف وأخطرها على النبي والذين آمنوا معه، فكيف لا يحاسبهم الرسول ولا رادع لهم ولا واعز عن ارتكاب الخيانة العظمى في كل حين يرون فيه الفرصة مناسبة والظروف مؤاتية؟! ونسأل هل يلدغ العاقل من نفس الجحر مرتين؟ وإذا كان في جسدك غدّةً سرطانيةً، ألا تعمل على استئصالها من خلال عمليةٍ جراحية؛ لكي يستمرّ جسدك نابضاً بالحياة؟!

٣. رفضهم النزول على حكم الرسول صلى الله عليه وآله

لقد رفض بنو قريظة النزول على حكم رسول الله وقبلوا بالنزول على حكم حليفهم سيِّد الأوس سعد بن معاذ، الأمر الذي يشير إلى أنهم كانوا يسيئون الظنّ بحكم رسول الله عليهم، ولا يثقون به ولا يعتمدون على كرمه وحلمه وسماحته، وإمكانية صفحه عنهم. ويرون أن سعد بن معاذ زعيم الأوس ـ وهم حلفاؤهم في الجاهلية ـ أقرب إلى أن يعاملهم بالصفح والعفو والكرم، وذلك حسب منطقهم الجاهلي، الجاهل بحقيقة الإسلام، وبما أحدثه في عقلية الناس ونفوسهم من تغيير. يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ﴾ (الرعد: ١١).

لقد ذكرت النصوص أنّ اليهود نزلوا على حكم سعد بن معاذ، وأنّ النبي وافق على ذلك: «فحاصرهم النبي حتى نزلوا على حكم سعد بن معاذ وكانوا حلفاءه، فحكم أن تُقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم ونساؤهم»[٢].

قريظة. راجع: البخاري، صحيح البخاري ٥: ٢٢، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٤٠١هـ.

(١) صحيح مسلم ٥: ١٥٩، بيروت، دار الفكر.

(٢) تاريخ الإسلام: ٣٠٩.

وفي نص آخر: «فلما أصبحوا نزلوا على حكم رسول الله فتواثبت الأوس، فقالوا: يا رسول الله! إنهم كانوا موالينا دون الخزرج..فقال رسول اللهﷺ: ألا ترضون يا معشر الأوس أن يحكم فيهم رجل منكم؟ قالوا: بلى، قال رسول اللهﷺ: فذاك إلى سعد بن معاذ»[1]. ونشير أيضاً إلى أنه كان من الممكن أن لا يقبل النبي بتحكيم سعد بن معاذ أو غيره، وأن يصرّ على أن ينزلوا على حكمه وهو المنتصر عسكرياً، وأن يصدر فيهم حكم الإعدام مباشرةً، ولكنه لم يفعل، وقَبِلَ معهم بتحكيم سعد بن معاذ.

إنّ جريمة بني قريظة لا تقاس بجريمة بني النضير وقينقاع في حجمها وفي خطورتها على الإسلام والمسلمين، فقد تحرك بنو قريظة في خط الخيانة، وتوغلوا فيها إلى درجة أصبح معها أساس الإسلام في خطر أكيد وشديد، فما بنوا عليه كل مواقفهم هو إبادة الوجود الإسلامي بصورة تامة وحاسمة. ولم يكن بنو النضير ولا بنو قينقاع قد توغلوا في أمر الخيانة إلى هذا الحد. مع الإشارة إلى أنّ هدف بني قريظة كان قريب المنال في مستوى الحسابات العملية التي اعتمدوا عليها، وقد خطوا خطوات عملية لإنجازه، حتى على مستوى التحرك العسكري الذي يستهدف تمكين الأحزاب ـ وهم معهم ـ من اجتياح الوجود الإسلامي وخصوصاً النبيﷺ وبني هاشم. أما نقض بني النضير للعهد، فقد بقي في حدود الإصرار على إظهار التمرد والغطرسة والطغيان. فلا يمكن أن تتساوى عقوبة بني قريظة مع عقوبة بني النضير.

زد على ذلك أنه يمكننا أن نعتبر أنّ بني قريظة قد نقضوا العهد أكثر من غيرهم، حيث إنهم لم يعتبروا بما جرى على بني قينقاع وبني النضير، إذا صحَّت الرواية التي تقول بأنهم اشتركوا مع بني النضير في نقضهم للعهد وتآمرهم على الرسول سابقاً. أضف إلى ذلك أنّ التساهل في مواجهة الأعمال الخيانية، التي بهذا الحجم لسوف يسهّل على الآخرين خيانات قد تكون أشد خطراً وأعظم أثراً، ولو كانﷺ تركهم ثم عادوا

---

(١) السيرة النبوية لابن هشام: ٥٠٨.

إلى الخيانة، فإن استئصالهم والحالة هذه قد يكون أصعب، بل قد يصبح متعذراً بعد أن تلقى الناس صفحه عنهم في المرة الأولى بالقبول، وقد يفهم الكثيرون أنه قد جاء عن استحقاق منهم للعفو، وأنه لا يحق له أن يتخذ في حقهم أيّ إجراء آخر.

ولا شك أنها جريمة القيادات المنحرفة أيضاً، التي تدمر كل شيء ولا تشكر النعمة الإلهية على حدّ قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَةَ اللهِ كُفْرًا وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ﴾ (إبراهيم: ٢٨ و٢٩)، إن التسليم لقرار القيادة في الأُمور المصيرية دليل على ثقة كبيرة متبادلة بينهم ومصير مشترك سيحلُّ بالجميع. وقد كان حيي بن أخطب وكعب بن أسد يتوقعان هذه الحرب، فقد أخذوا العهد على حيي أن يدخل معهم في حصنهم ويصيبه ما أصابهم. ولكن قاعدة اليهود تتحمَّل المسؤولية أيضاً، إنّ زعيم بني قريظة كعب بن أسد قد عرض عليهم خيارات عديدة قبل نزولهم على حكم سعد بن معاذ، كان من بينها الإسلام، ليحفظوا نساءهم وأولادهم وأموالهم. ولكنهم أبوا إلاّ أن يصلوا إلى سوء القرار. فبعد أن فشلت مفاوضة نباش بن قيس مع النبي، قال كعب بن أسد: يا معشر بني قريظة! والله، إنكم لتعلمون أنّ محمداً نبي الله، وما منعنا من الدخول معه إلاّ الحسد للعرب، حيث لم يكن نبياً من بني إسرائيل، فهو حيث جعله الله، ولقد كنت كارهاً لنقض العهد والعقد. ولكن البلاء وشؤم هذا الجالس (يعني حيي بن أخطب) علينا وعلى قومه، وقومه كانوا أسوأ منا. لا يستبقي محمد رجلاً واحداً إلاّ من تبعه. أتذكرون ما قال لكم ابن حواس حين قدم عليكم؟ فقال: تركت الخمر والخمير والتأمير، وجئت إلى السقاء والتمر والشعير؟! قالوا: وما ذلك؟ قال: يخرج من هذه القرية نبي، فإن خرج وأنا حيّ اتبعته ونصرته. وإن خرج بعدي فإياكم أن تخدعوا عنه، فاتبعوه وكونوا أنصاره وأولياءه، وقد آمنتم بالكتابين كليهما الأول والآخر. قال كعب: فتعالوا فلنتبعه ولنصدقه ولنؤمن به، فنأمن على دمائنا ونسائنا وأموالنا، فنكون بمنزلة من معه. قالوا: لا نكون تبعاً لغيرنا، نحن أهل الكتاب والنبوة ونكون تبعاً لغيرنا؟! فجعل كعب يرد عليهم الكلام بالنصيحة

لهم. قالوا: لا نفارق التوراة، ولا ندع ما كنا عليه من أمر موسى. قال: فهلمّ فلنقتل أبناءنا ونساءنا، ثم نخرج في أيدينا السيوف إلى محمد وأصحابه، وإن ظفرنا فلعمري لنتخذن النساء والأبناء[١].

إنّ يهود بني قريظة، ورغم اعتراف عدد من كبارهم بالحقّ، وتأكيدهم على أنّ ما جاء به الرسولﷺ هو محض الصدق، وأنه هو النبي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل، ويعرفونه كما يعرفون أبناءهم، فإنهم أصروا على رفض الاعتراف به والتسليم له، برغم أنّ نبوة محمد هي من التوراة! فليس في اتّباع محمد ترك للتوراة ولا لموسى، بل هو التزام بهما بنحو أتم وأكمل وأدق وأشمل. وقد روى القمي في تفسيره ما يؤكّد ما نقول: «فأخرج كعب بن أسد مجموعة يديه إلى عنقه.. فلما نظر إليه رسول اللهﷺ قال له: يا كعب! أما نفعك وصية ابن الحواس الحبر الذكي الذي قدم عليكم من الشام فقال: تركت الخمر والخنزير، وجئت إلى البؤس والتمور لنبي يبعث مخرجه بمكة ومهاجرته في هذه البحيرة يجتزي بالكسيرات والتميرات، ويركب الحمار العري، في عينيه حمرة، وبين كتفيه خاتم النبوة، يضع سيفه على عاتقه، لا يبالي من لاقى منكم، يبلغ سلطانه منقطع الخف والحافر؟ فقال: قد كان ذلك يا محمد، ولولا أنّ اليهود، يعيروني أني جزعت عند القتل لآمنت بك وصدَّقتك، ولكني على دين اليهود، عليه أحيا وعليه أموت. فقال رسول اللهﷺ: قدِّموه واضربوا عنقه فَضُرِبَت»[٢]. كذلك يعترف حيي بن أخطب بأنه خذل الله عندما خذل نبيّه قائلاً: «ما ألوم نفسي في عداوتك..ولكن من يخذل الله يُخذل»[٣].

ثالثاً: الحكم على اليهود طبقاً لشريعتهم

جاء حكم الرسولﷺ عليهم بمثل ما في شريعتهم، بل أقلّ مما ورد في شريعتهم

---

(١) الصحيح من سيرة النبي الأعظم ١١: ١١١.

(٢) القمّي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي ٢: ١٩١.

(٣) المصدر نفسه ٢: ١٩١.

بكثير، حيث ورد في نصوص كتبهم المقدسة: «حين تقرب من مدينة لكي تحاربها استدعها إلى الصلح، فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكُلُّ الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويُستعبدُ لك. وإن لم تسالمك، بل عملت معك حرباً فحاصرها، وإذا دفعها الرَّبُّ إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحدِّ السيف، وأمّا النساء والأطفال والبهائم وكلّ ما في المدينة كلّ غنيمتها فتغتنمها لنفسك وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرّب إلهك»[١].

كما جاء أيضاً في سفر آخر: **«وكانت أريحا مغلقة مقفلة بسبب بني إسرائيل، لا أحد يخرج ولا أحد يدخل، فقال الرب ليشوع: انظر، قد دفعت بيدك أريحا وملكها جبابرة البأس، تدورون دائرة المدينة جميع رجال الحرب، حول المدينة مرة واحدة، هكذا تفعلون ستة أيام»[٢]، وتكمل القصة: «فتكون المدينة وكل ما فيها محرّمةً للرب، راحاب الزانية فقط تحيا هي وكل من معها في البيت؛ لأنها قد خبأت المرسلين اللذين أرسلناهما»[٣]، راحاب، المرأة المشهورة بالزنا التي آوت إليها جواسيس اليهود هي التي** تبقى على قيد الحياة، أما باقي الناس في المدينة فيتم قتلهم. وأما الذهب والفضة والماشية وكل شيء ذو قيمة فيأخذ كغنيمة: «وكل الفضة والذهب وآنية النحاس والحديد تكون قدساً للرب وتدخل في خزانة الرب»[٤]، «وحرَّموا كل ما في المدينة من رجل وامرأة من طفل وشيخ حتى البقر والغنم والحمير، فقتلوهم بحدّ السيف»[٥]، وهنا يأتي صُلْبُ الموضوع، حيث إنهم يزعمون أنّ الله ـ تعالى عن ذلك علواً كبيراً ـ قد أمرهم ليس فقط بقتل الرجال المحاربين، بل كل الرجال، وليس فقط الرجال، بل

---

(١) سفر التثنية: الإصحاح: ٢٠، الآية: ٣٥.

(٢) سفر يشوع: الإصحاح: ٦، الآية: ١ ـ ٣.

(٣) سفر يشوع: الإصحاح: ٦، الآية: ١٧.

(٤) سفر يشوع، الإصحاح: ٦، الآية: ١٩.

(٥) سفر يشوع، الإصحاح: ٦، الآية: ٢١.

أمرهم أيضاً بقتل النساء والأطفال وكبار السن. ومن ثمّ فإنّ الرسولﷺ لم يلزمهم حتى بما يعتقدون به في دينهم الذي يؤمنون به بالرغم من تحريفه. ولو ألزمهم بذلك لم يكتف بقتل المحاربين منهم فقط، بل لكان قتل كل رجالهم وشيوخهم ونسائهم وأطفالهم أيضاً. زد على ذلك قول التوراة: «واحرقوا المدينة بالنار مع كل ما بها، أما الفضة والذهب وآنية النحاس والحديد فاجعلوها في خزانة بيت الرب»[1].

ونقرأ كثيراً في نصوص التوراة من أعمال العنف والعدوان، وهي ـ كما يزعم اليهود ـ بطولات قام بها أسلافهم التزاماً بأوامر الرّب يهوه. كما نقرأ أوامر وأحكاماً تؤكد على التسلّط والتوجّس والاحتراز والعدوان والعزلة وعدم الاختلاط بالشعوب والأمم الأخرى؛ نظراً لنجاستها ودونيتها بحسب زعمهم، ونجد الروح العدوانية واضحة تماماً في السلوك والأفكار. ونورد أيضاً مجزرة تقشعرّ لها الأبدان، وسببها أنّ رجلاً من بني إسرائيل تزوّج بامرأة مديانية، فاعتبر موسى أنّ هذا العمل بمثابة خرق للشريعة والقوانين التي تحرّم الزواج بأجنبيات وتحضّ على العزلة وضرورة الحفاظ على الزرع المقدّس. وعلى الرغم من أنّ الكاهن الشاب فينحاس بن ألعاز بن هرون وثب على الرجل الإسرائيلي وعلى المرأة المديانية وقتلهما فوراً، إلاّ أنّ هذا لم يشف غليل موسى ولا يهوه، فأمر أن تحرق مديان وأن تسبى النساء وتقتل، وأن يقتل كل ذكرٍ وكلّ طفل: «فتجنّدوا على مديان كما أمر الربّ، وقتلوا كل ذكرٍ وملوك مديان قتلوهم فوق قتلاهم آوي وراقم وصور وحور ورابع، خمسة ملوك مديان وبلعام بن بعور قتلوه بالسيف، وسبى بنو إسرائيل نساء مديان وأطفالهم ونهبوا جميع بهائمهم وجميع مواشيهم وكلّ أملاكهم، وأحرقوا جميع مدنهم بمساكنهم وجميع حصونهم بالنار. وأخذوا كلّ الغنيمة وكلّ النهب من الناس والبهائم، وأتوا إلى موسى وألعازر الكاهن وإلى جماعة بني إسرائيل بالسبي والنهب والغنيمة إلى المحلّة إلى عربات موآب التي على أردن أريحا،

(١) سفر يشوع: الإصحاح: ٦، الآية: ٢٤.

فخرج موسى وألعازر الكاهن وكلّ رؤساء الجماعة لاستقبالهم إلى خارج المحلّة، فسخط موسى على وكلاء الجيش ورؤساء الألوف ورؤساء المئات القادمين من جند الحرب، وقال لهم موسى: هل أبقيتم كل أنثى حيّة؟ إنّ هؤلاء كنَّ لبني إسرائيل حسب كلام بلعام سبب خيانة للرّب في أمر فغور، فكان الوباء في جماعة الرّب. فالآن اقتلوا كلّ ذكر من الأطفال وكل امرأة عرفت رجلاً بمضاجعة ذكرٍ اقتلوها..»[١].

لقد نجح موسى في أُسلوب الحضّ على العدوان والقتل والإبادة، وتمكّن جماعته من سحق سيحون وجماعته، فقتلوا ونهبوا وحرقوا وسبوا النساء والأطفال، كما ورد في سفر التثنية: «فخرج سيحون للقائنا هو وجميع قومه، وأخذنا كلّ مدنه في ذلك الوقت، وحرَّمنا[٢] من كل مدينة الرّجال والنّساء والأطفال، لم نبق شارداً. لكنّ البهائم نهبناها لأنفسنا، وغنيمة المدن التي أخذنا من عروعير التي على حافّة أرنون، والمدينة التي في الوادي إلى جلعاد، لم تكن قرية قد امتنعت علينا، الجميع دفعه الرب إلهنا أمامنا»[٣]، وغيرها الكثير من النصوص التوراتية التي يزعمون أنها نصوص مقدسة أنزلها الله تعالى على نبيه موسى عليه السلام. هذه هي أخلاق اليهود يُسَفِّهون إذا آمنوا، ويقتلون إذا قدروا، ويذكِّرون الناس بالمُثل العليا إذا ضُيِّق عليهم.

رابعاً: جزاء الأعمال ونتائج الأفعال

تؤكّد السُّنَة الجارية بين الأمم والأقوام من يومنا هذا إلى أقدم العهود أنّ الأمتين أو القبيلتين إذا تحاربتا وتقاتلتا ثم غلبت إحداهما الأخرى واستعلت عليها، فإنها ترى من

---

(١) ونشير إلى أنّ مديان كانت الملجأ الذي التجأ إليه موسى عندما هرب من مصر بعد أن قتل مصرّياً دفاعاً عن عبراني من بني جلدته، حسب ما يروي كاتب سفر الخروج، وقد أمضى في مديان مدة تتراوح بين أربعين إلى خمسين سنة، تزوّج خلالها من ابنة كاهن مديان "صفّورة" وأنجب منها ولديه: جرشوم وأليعازر.

(٢) حرّمنا أي قتلنا.

(٣) سفر التثنية، الإصحاح: ٢، الآية: ٣٧.

حقها المشروع لها فى الحرب أن تضع في عدوها السيف حتى يُسَلِّمَ لها الأمر تسليماً مطلقاً من غير شرط، والخضوع التام لما تحكم فيهم وتتصرف في نفوسهم وأموالهم. أمّا تقييد هذه السيطرة بقيد، فإنه يفسد أثر هذا التسليم المطلق ويبطل حكمه، ويمهد الطريق للعدو في الرجوع إلى كيده ومكره. وكيف يسوغ للأمة الغالبة ذلك وقد فدت عن استقلال مجتمعها المقدس عندها بالنفوس والأموال؟ وهل ذلك إلاّ ظلمٌ لنفسها واستهانةٌ بأعزِّ ما عندها، وتبذيرٌ للدماء والأموال والمساعي؟! ويمكن لبعضٍ أن يتساءل عن ذنب الصغار من الذراري المتولّدين بعد ذلك، ولم يحملوا سلاحاً، ولا سلُّوا سيفاً، ولا دخلوا معركةً؟ فهل يكفي أنهم ضحايا آبائهم؟!

ويكفي في الجواب على ذلك قول النبي نوحعليه السلام لربِّه شاكياً له قومه: ﴿**وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لا تَذَرْ عَلَى الأَرْضِ مِنَ الْكافرين ديَّاراً، إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّواْ عِبَادَكَ وَلا يَلِدُواْ إِلاَّ فَاجِراً كَفَّاراً**﴾ (نوح: ٢٦ و٢٧).

أضف إلى ذلك أن هناك نوعاً من المماثلة بين العمل وبين جزائه، وعلى ذلك يجري كلامه تعالى: ﴿**وَللهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى**﴾ (النجم: ٣١)، وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى**﴾ (النجم: ٣٩ و٤٠)، وهذا فيما شرعه الله في أمر القصاص أظهر، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى**﴾ (البقرة: ١٧٨)، وقال تعالى: ﴿**الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٤)، ولازم هذه المماثلة أن يعود العقاب أو الثواب إلى نفس العامل بمثل ما عمل، فلو قتل نفساً مثلاً بغير نفس أو فساد في الأرض وفي المجتمع الإسلامي، ملك وليّ أمر المقتول من المجرم نفسه، حيث نقصهم نفساً محترمة. ولو سرق ما يبلغ ربع دينار، فقد أضرّ بالمجتمع بهتك ستر من أستار الأمن العام الذى أسدلته يد الشريعة وحفظته يد الأمانة، ملك وليّ أمر المال من

السارق بإزاء ما أتى به، فيتصرف فيه بسلب ما له من الحرية بمقدار ما اقترفه من فعل قبيح، وقس على ذلك أنواع الجزاء في الشرائع والسنن المختلفة، فيتبين أنّ الإجرام يستجلب نوعاً من الرِّق والعبودية.

١ . ولكم في القصاص حياة

صحيح أنّ المجازاة على المعصية حق، وأنه ليس من الواجب إعمال الحق دائماً، غير أنه كما يجب ألاّ نُنفذ حق العقاب دائماً كذلك لا يجوز تركه دائماً، ولا معنى لثبوت شيء لا أثر له ولا في وقت من الأوقات. زد على ذلك أنّ إلغاء حق العقاب من رأسه هدم للقوانين الموضوعة الحافظة لبنية المجتمع. فجواز العفو عن الذنب ثابت في الجملة، إن كان هناك سبب مسوِّغ بحسب الحكمة من العفو، وإلاّ وجبت المجازاة احتراماً للقوانين الحافظة لبنية المجتمع وسعادة الإنسان. قال تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ وَلاَ الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَـئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾ (النساء: ١٨)، ويوجد في القرآن الكريم موارد متفرقة يذكر فيها العفو من غير ذكر سببه، وإنّ كان التدبر فيها يهدي إلى إجمال ما روعي فيها من مصلحة الدين. ثم إن للعفو مراتب وللجزاء مراتب مختلفة[1]، والفكر والعقل الإنساني، يحكم بأنْ يكون الجزاء على قدر الفعل، قال تعالى:﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: ١٥١)، أضف إلى ذلك أن في القصاص حياة للإنسان الذي لا يزجره عقله عن فعل المنكر ولا تؤنبه نفسه على فعل القبيح، ولا يتعظ من تجارب الآخرين، وللمجتمع الذي لابد له من كبح جماح المجرمين فيه والمعتدين على حقوق الآخرين. ولولا عقاب المجرمين وضبطهم لازدادوا طغياناً، ولكان ذلك تشجيعاً لغيرهم على الفوضى والظلم والفساد، ولانهار المجتمع. قال الله تعالى:

---

(١) تفسير الميزان ٦: ٣٥٨ ـ ٣٦٤.

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩)، صحيح أنّ الآيات تشير إلى أنّ المصلحة التي في العفو هي نشر الرحمة وإيثار الرأفة، وأنّ العفو أحبُّ إلى الله تعالى، وأن الحكم بانتقال القصاص إلى الدية تخفيف من ربكم ورحمة، وأنه ليس لولي الدم أن يقتص بعد العفو، فيكون اعتداء، فمن اعتدى فاقتص بعد العفو فله عذاب أليم، إلاّ أنّ في قوله تعالى إشارة إلى حكمة التشريع، وبيان أنّ المصلحة العامة قائمة بالقِصاص، فإنّ الحياة لا يضمنها إلاّ القِصاص دون العفو والدية. وقوله ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، أي تتقون القتل، وهو بمنزلة التعليل لتشريع القصاص، والآية مشتملة على بيان النتيجة وعلى بيان حقيقة المصلحة وهي الحياة.

وقد كان للبلغاء قبلها كلمات في القتل والقصاص، كقولهم: «قتل البعض إحياء للجميع»، وقولهم: «أكثروا القتل ليقل القتل»، وقولهم: «القتل أنفى للقتل». كما كانت العرب أوان نزول آية القصاص وقبله تعتقد بالقصاص بالقتل، لكنها ما كانت تحدُّه بحد، وإنما يتبع ذلك قوة القبائل وضعفها، فربما قتل الرجل بالرجل والمرأة بالمرأة فسلك في القتل مسلك التساوي، وربما قتل العشرة بالواحد والحر بالعبد والرئيس بالمرؤوس، وربما أبادت قبيلة قبيلة أخرى لواحد قُتِلَ منها.

وكانت اليهود أيضاً تعتقد بالقصاص، وقد حكاه القرآن حيث قال تعالى:﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥)، وسائر الشعوب والأمم على اختلاف طبقاتهم[1] ما كانت تخلو من القصاص في القتل في الجملة، وإن لم يضبطه ضابط تام حتى القرون الأخيرة. أمّا الإسلام فقد سلك في ذلك مسلكاً وسطاً بين الإلغاء والإثبات، فأثبت القصاص وألغى تعيُّنه، بل أجاز العفو والدية. ولكنه ضبط القصاص بالمعادلة بين القاتل

(١) باستثناء النصرانية التي كانت ـ على ما يحكى ـ لا ترى في مورد القتل إلا العفو والدية.

والمقتول، فالحرُّ بالحرِّ، والعبدُ بالعبدِ، والأنثى بالأنثى.

وقد اعتُرض على القصاص مطلقاً وعلى القصاص بالقتل خصوصاً، بأنّ القوانين المدنية التي وضعتها الملل الراقية لا ترى جوازه وإجراءه بين البشر اليوم. وقد أجاب القرآن عن جميع هذه الوجوه[1] بكلمة واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا

(١) المنكرون لتشريع القصاص بالقتل قالوا: إن القتل بالقتل مما يستهجنه الإنسان، وينفر عنه طبعه، ويمنع عنه وجدانه، وقالوا: إذا كان القتل الأول فقداً لفرد، فالقتل الثاني فقدٌ على فقد، وقالوا: إن القتل بالقصاص من القسوة وحب الانتقام، وهذه صفة يجب أن تزاح عن الناس بالتربية العامة، ويؤخذ في القاتل أيضاً بعقوبة التربية، وذلك إنما يكون بما دون القتل من السجن والأعمال الشاقة. وقالوا: إن المجرم إنما يكون مجرماً إذا كان مريض العقل، فالواجب أن يوضع القاتل المجرم في المستشفيات العقلية ويعالج فيها. وقالوا: إن القوانين المدنية تتبع الاجتماع الموجود، ولما كان الاجتماع غير ثابت على حال واحد كانت القوانين كذلك، فلا وجه لثبوت القصاص بين الاجتماع للأبد. ومن الممكن أن يعاقب المجرم بما دون القتل مما يعادل القتل من حيث الثمرة والنتيجة، كالحكم عليه بالحبس المؤبد، وفيه الجمع بين حقين: حق المجتمع وحق أولياء الدم. فهذه الوجوه عمدة ما ذكره المنكرون لتشريع القصاص بالقتل. ولكن لا يوجد إنسان لا تقضي فطرته بتجويز قتل من يريد قتله إن لم ينتهِ عنه إلا به، وهذه الأمم الراقية أنفسهم لا يتوقفون عن الحرب دفاعاً عن استقلالهم وحريتهم وقوميتهم، فكيف بمن أراد قتل نفوسهم عن آخرها. بل إن من يدّعون التمدن والحضارة يتوسّلون إلى حفظ منافعهم بالحرب التي فيها فناء الدنيا وهلاك الحرث والنسل. فهم يجوّزون القتل الذريع والإفناء والإبادة لحفظ مصالحهم المادية، بل يستعمرون الشعوب وينهبون ثرواتها ويلقون عليها القنابل الذرية، فيبيدون البشر والحجر وكل الكائنات الحية، ليفرضوا إرادتهم على الناس وسيطرتهم على العالم. ثم يأتون إلينا ليعلّمونا حقوق الإنسان والحيوان!! وما بال حضارتهم تجوز قتل من يهم بالقتل ولم يفعل ولا تجوِّزه في من هَمَّ وفعل؟ وما بال حضارتهم تعدّ القتل في مورد القتل ظلماً وتنقض حكم نفسها. وللنظر في نتيجة تطبيق آرائهم، هل أنّ المجرمين والفاسدين يخافون من حبس أو عمل شاق؟ وهل يصدهم وعظ ونصح؟ وهل لهم ثبات على حق إنساني، والحياة المعدة لهم في السجون أرفق وأعلى من المعيشة الردية الشقية التي يعيشونها خارج السجون. فلا يوحشهم لوم ولا ذم، ولا يدهشهم سجن ولا ضرب؟ وأخيراً فإننا نسألهم: كيف تفسرون ما نشاهده من ازدياد عدد الجرائم في الإحصاءات يوماً بعد يوم؟!

عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة: ٣٢)، فليس بين الواحد من الإنسان والألوف المجتمعة منه فرقٌ من حيث الوجود النوعي. وأما ما ذكروه من حديث الرحمة والرأفة بالإنسانية، فما كل رأفة بمحمودة ولا كل رحمة فضيلة، ففي الاستعمال المطلق للرحمة في مورد الجاني القاسي والمتمرد العاصي والمتعدي على النفس والعرض، اختلال النظام وهلاك الإنسانية وإبطال الفضيلة. وما الانتقام للمظلوم من ظالمه إلاّ استظهار للعدل والحق، على أنّ تشريع القصاص بالقتل غير ممحض في الانتقام، بل فيه ملاك التربية العامة وسدّ باب الفساد. وأما ما ذكروه من كون جناية القتل من الأمراض العقلية التي يجب أن يعالج مرتكبها في المستشفيات، فهو من الأعذار الموجبة لشيوع القتل والفحشاء.

وقد يقول قائل: إنّ الرسول ﷺ قتل المحاربين من بني قريظة؛ لأنهم كفار لا يؤمنون بالإسلام.

ويرد عليه أنّ الكفر ليس مبيحاً للقتل؛ قال تعالى: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩)، حتى في الآية الكريمة تتبيّن الغاية من القتال، وهو إعطاء العهد والأمان وحمايتهم في ظلّ الدولة الإسلامية مقابل مشاركتهم في نفقات الحرب من خلال الجزية. وفي ذلك يقول أحد الباحثين: «لو كان الكفر مبيحاً للقتل لما قبل الرسول ﷺ التحكيم في بني قريظة، ولكان الإكراه على الدين جائزاً، ولما جاز قبول الجزية من أهل الكتاب.. فلو كان القصد قتالهم لكفرهم أو مخالفتهم في الدِّين، لجُعلت غاية القتال إسلامهم، ولما قُبِلت منهم الجزية وأُقِرّوا على دينهم»[١].

---

(١) الزحيلي، وهبة، العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث: ٢٦.

٢ ـ قانون العقوبات الوضعي، نموذج من القوانين اللبنانية

إنّ نقض العهد والتآمر على الوطن والمواطنين خيانة عظمى ترفضها الشرائع السماوية، وتعاقب عليها أشدّ العقاب، وكذلك تفعل الشرائع والقوانين الوضعية حتى في عصرنا الحديث. ومن باب المثال نذكر فيما يلي بعض المواد القانونية اللبنانية التي تتناول هذا الموضوع في المرسوم الاشتراعي رقم ٣٤٠ ـ صادر في ٠١/ ٠٣/ ١٩٤٣م:

إنّ رئيس الجمهورية اللبنانية، بناء على تصريح ٢٦ تشرين الثاني سنة ١٩٤١، وبناء على اقتراح وزير العدلية، وبناء على قرار مجلس الوزراء تاريخ ٢٧ شباط، سنة ١٩٤٣، يرسم ما يأتي:

المادة ٢٧٣: كل لبناني حمل السلاح على لبنان في صفوف العدو عوقب بالإعدام. كل لبناني وإن لم ينتمِ إلى جيش معادٍ، أقدم في زمن الحرب على أعمال عدوان ضدّ لبنان عوقب بالأشغال الشاقة المؤبدة. كل لبناني تجند بأيّ صفة كانت في جيش معادٍ، ولم ينفصل عنه قبل أيّ عمل عدوان ضدّ لبنان عوقب بالأشغال الشاقة المؤقتة، وإن يكن قد اكتسب بتجنيده الجنسية الأجنبية.

المادة ٢٧٤: كل لبناني دسَّ الدسائس لدى دولة أجنبية أو اتصل بها ليدفعها إلى مباشرة العدوان على لبنان ليوفر لها الوسائل إلى ذلك عوقب بالأشغال الشاقة المؤبدة. وإذا أفضى فعله إلى نتيجة عوقب بالإعدام.

المادة ٢٧٥: كل لبناني دسّ الدسائس لدى العدو أو اتصل به ليعاونه بأيّ وجه كان على فوز قواته عوقب بالإعدام.

المادة ٢٧٦: يعاقب بالأشغال الشاقة المؤبدة كل لبناني أقدم بأيّ وسيلة كانت ـ قصد شلّ الدفاع الوطني ـ على الإضرار بالمنشآت والمصانع والبواخر والمركبات الهوائية والأدوات والذخائر والأرزاق وسبل المواصلات، وبصورة عامة بكل الأشياء ذات الطابع العسكري أو المعدة لاستعمال الجيش أو القوات التابعة له. وعليه يُقضي بالإعدام إذا حدث الفعل في زمن الحرب أو عند توقع نشوبها أو أفضى إلى تلف النفس.

الإبادة الشاملة في السياسة الحربية
التاريخ النبوي أنموذجاً

د. محمد حسين خوانين زاده(*)

تمهيد

استراح النبيﷺ بعد هجرته من أذى المشركين في مكة وتضييقهم إلاّ أنه لقي في المدينة جماعات استمرت صراعاتها زمناً طويلاً، فها هما قبيلتا الأوس والخزرج اللتان تحاربتا حرب استنزاف منذ عهد بعيد كما اشتبكتا مع اليهود في نفس الوقت.

و في الوقت ذاته كان رسول اللهﷺ يتعامل مع أناسٍ تتباين معتقداتهم أشد التباين كما كان على اتصال مع المسلمين المتزمتين في سلوكهم وعقيدتهم، بغضّ النظر عن اتصاله بالمشركين الذين لم يكونوا قليلي العدد، إضافة إلى اليهود المعروفين بالحقد والحسد.

عزم النبيﷺ على إيجاد الوحدة في المدينة بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار (الأوس والخزرج) وبإبرام معاهدة بين الأحزاب الموجودة بالمدينة، والتي تشمل المسلمين والمشركين واليهود.

(*) عضو هيئة التدريس في جامعة العلامة الطباطبائي، من إيران.

وهذا المقال يهدف إلى إلقاء الضوء على معاهدة الرسول صلى الله عليه وآله مع اليهود، حتى خيانة اليهود من بني قريظة ونقضهم المعاهدة، وأخيراً يتناول المقال موقف الرسول صلى الله عليه وآله منهم وأسباب هذا الموقف.

المعاهدة مع اليهود

يعتقد كثير من المؤرخين أنّ الرسول أبرم معاهدتين مع يهود المدينة، إحداهما المعاهدة العامة والأخرى المعاهدة الخاصة. مع أن عدداً من المؤرخين يعتبرها معاهدة واحدة محاولاً إدخال المعاهدة الأولى في الثانية.

لا تشير المعاهدة العامة إلى يهود المدينة ـ بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة ـ بل أشير فيها إلى معاشر من يهود العرب يدينون بدين موسى عليه السلام. وهذه هي بعض بنود المعاهدة:

ـ إنه من تبعنا من اليهود فله النصر والمساواة لا يظلمون ولا ينصر عليهم.

ـ إنّ اليهود أمة تعيش مع المسلمين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.

ـ إنّ اليهود كالجار، والجار كالنفس، غير مضار ولا آثم.

ـ إنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

ـ إنّه من فتك فبنفسه فتك وبأهل بيته[1].

تتضمن هذه المعاهدة العامة أمناً لأهل يثرب كافة كي لا يظلم أحد ولا يراق دم بغير الحق، ومن ظلم وأثم فإنه لا يظلم إلاّ نفسه وأهل بيته.

لم يذكر المؤرخون المعاهدة الخاصة بشكلٍ مفصل، وإنّ كثيراً منهم يذكرها بشكل عام، فيذكر أن الرسول صلى الله عليه وآله أبرم معاهدة مع ثلاث طوائف من يهود يثرب، وأنّ سبب

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية ٢: ٥٠١، قاسم بن سلام، الأموال: ٢٩٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية ٣: ٢٧٣؛ ابن سيد الناس، عيون الأثر ١: ٢٦٠؛ ابن كثير، السيرة النبوية ٢:٣٢٠؛ احمدي ميانجي، ومكاتيب الرسول صلى الله عليه وآله: ٢٤١ـ٢٥٩.

الحرب بينهم وبين المسلمين هو نقضهم للعهد[1]، ثم إنّ هناك عدداً من المؤرخين يذكرون نصّ المعاهدة[2]، والطبرسيرحمه الله يذكره أكثر تفصيلاً بين هؤلاء المؤرخين، وقد أشرنا إلى مضمون روايته عن نصّ المعاهدة فيما يلي:

أتى اليهود من بني قريظة وبني النضير وبني قينقاع عند النبيصلى الله عليه وآله قائلين: **أتيناكم لنطلب السلم والمصالحة، بشرط أن لا نكون معكم ولا ضدكم، لا ننصر أعداءكم كما لا نعتدي على أصحابكم، وأنتم لا تعتدون علينا لنرى ما يترتب عليك وعلى أصحابك من العواقب، والنبيصلى الله عليه وآله وافق على مطالبهم وكتب معهم معاهدة هذا مضمونها: يفرض على اليهود أن لا يناصروا ضدّ النبي وأصحابه، لا باللسان ولا باليد ولا بإعطاء السلاح والدواب، لا في السرّ ولا في الجهر. لا في النهار ولا في الليل، والله يشهد على هذه الشروط ويكفلها، وإذا عمل اليهود خلاف ما جاء في المعاهدة فإنّ للرسول الحرية في إراقة دمائهم وأسر النساء والذراري منهم والاستيلاء على أموالهم.**

كتب الرسولصلى الله عليه وآله هذه المعاهدة لكل من القبائل اليهودية على حدة ووقّع عليها رؤساء اليهود[3]. فبناء على هذه المعاهدة التزمت القبائل اليهودية الثلاث في المدينة بعدم اتخاذ أية مبادرة ضد الرسول والمسلمين لا باللسان ولا باليد... وفي حالة نقضهم العهد فإنّ للرسولصلى الله عليه وآله الحق في قتل الناكثين وأسر الباقين وتقسيم أموالهم.

يجمع المؤرخين قاطبة على أنّ اليهود كانوا يعيشون بالمدينة مع الآخرين في منتهى الطمأنينة والراحة ما التزموا بهذه المعاهدة، ولكنهم منذ أن نقضوا العهد وبدأوا يحيكون المؤامرة، قام المسلمون بمحاربتهم.

---

(١) انظر إلى: ابن هشام، السيرة النبوية ٣: ٥١٠؛ البلاذري، فتوح البلدان: ٣٠؛ السمهودي، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى ٢: ٣٩٦.

(٢) المقدسي، البدء والتاريخ ٤: ١٧٩؛ البلاذري، فتوح البلدان: ٣٠؛ جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبيصلى الله عليه وآله ٤: ٢٦٣.

(٣) إعلام الورى بأعلام الهدى: ١٥٧.

نقض بني قريظة للعهد

يعود نقض العهد من بني قريظة إلى حرب الخندق، حيث ذهب عدد من يهود بني النضير إلى خيبر بعد إجلائهم عن المدينة، ونزلوا ضيوفاً عند اليهود في تلك المنطقة، وبعد فترة ذهبت مجموعة منهم، كحيي بن أخطب وكنانة بن أبي الحقيق وسلام بن مشكم و... إلى مكة واتحدوا مع قريش، ووعد حيي بن أخطب قريشاً أنه سيمهد السبيل لنقض بني قريظة وقواتهم العسكرية للعهد، وبعد ذلك اتجهوا نحو قبيلة غطفان، وألحقوها بقبيلة قريش بعد أن وعدهم بتقديم تمور خيبر إليهم لمدة عام، ومن ثم تحركوا نحو قبيلة بني سليم وقبائل أخرى، وعملوا في إعداد كل واحدة من تلك القبائل لمحاربة الإسلام، بعد أن قطعوا على أنفسهم وعوداً لكل قبيلة من تلك القبائل.

وعلى أثر هذه المبادرات التآمرية من يهود بني النضير وخيبر، اتحد عشرة آلاف من المشركين من الأحزاب المختلفة وتوجهوا لقتال المسلمين نحو المدينة[1].

وعندما اقترب ذلك الجيش من المدينة طلب أبو سفيان من حيي بن أخطب أن يتقدم نحو اليهود من بني قريظة ليطالبهم بنقض عهدهم الذي أبرموه مع النبيﷺ ووصل حيي بن أخطب إلى بني قريظة سريعاً، وذهب إلى بيت كعب بن أسد ـ سيد بني قريظة ـ مبدياً عنده رغبة الجيش بالقتال، وانخدع كعب بن أسد بما قاله حيي بن أخطب، ومزّق الصحيفة التي كتبها النبيﷺ لبني قريظة برغم يقينه في أنّ النبيﷺ كان جاراً صالحاً لهم، ولم ينقض عهدهم ولم يبح سرهم، وهذه الخطوة تعدّ أولى الخطوات ليهود بني قريظة في نقضهم للعهد.

والنبيﷺ، الذي كان قد تخندق مع المسلمين، علم أمرهم في نقضهم للعهد،

---

(١) الواقدي، المغازي ٢: ٤٤٢؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى٢: ٢٥٠، الإرشاد، المفيد: ٥١؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٠: ٢١٧، وتجدر الإشارة إلى أنّ المسعودي يعد عدد المشركين من العرب في غزوة الأحزاب أربعة وعشرين ألف مقاتل، التنبيه والإشراف: ٢١٦.

وحزن كثيراً لذلك، وبعث سعد بن معاذ وسعد بن عبادة إلى المدينة للتأكد من حقيقة الأمر، حيث ذهب المبعوثان إلى قبيلة بني قريظة وتأكدا من صحة الأمر وحاولا أن يحملاهم على الالتزام بالمعاهدة، غير أنّ كعب بن أسد أعلن نقضه للعهد وأخذ يسبهما، وكذلك باقي اليهود شتموا مبعوثَي الرسولﷺ بأسوأ الكلام.

رجع مبعوثا النبي إلى الخندق وأخبرا الرسول تلميحاً بصحة خيانة بني قريظة، فكبّر الرسولﷺ وبشّر بالنصر والفتح من الله[(١)].

وانتشر خبر خيانة اليهود، وحوصر المسلمون الذين لا يتجاوز عددهم عن ثلاثة آلاف من قبل اليهود من الخلف ومن الأمام جيش الأحزاب، وعمّهم الخوف والفزع، وهكذا يصف الله تعالى معنوياتهم في القرآن الكريم: ﴿إِذْ جَاؤُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتْ الأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللهِ الظُّنُونَا﴾[(٢)].

وفي هذا الوقت أخذ المنافقون يتفوهون بكلمات تسيء، فقال أحدهم: إنّ محمداً كان يعدنا أن ننال كنوز كسرى وقيصر، بينما لا يأمن أحدنا اليوم على نفسه أن يذهب إلى الغائط![(٣)].

أعلنت قبيلة بني قريظة الحرب، وكان هدفها الهجوم على نساء المؤمنين وأبنائهم الذين لا ملاذ لهم، ولأجل هذا بعثوا حيي بن أخطب إلى قبيلتي قريش وغطفان لتزويده بألفي مقاتل للإغارة ليلاً على المدينة[(٤)]. ويقول في ذلك الحدث جابر بن عبدالله الأنصاري: إنّ خوفنا في تلك الليلة من بني قريظة لم يكن يقلّ عن فزعنا من قريش(الأحزاب)[(٥)].

---

(١) المغازي ٢: ٤٥٥؛ السيرة النبوية ٣: ٢٣٢؛ ابن عبد البر، الدرر في اختصار المغازي والسير: ١٨١؛ بحار الأنوار ٢٠: ٢٢٣.

(٢) الاحزاب: ١٠.

(٣) المغازي ٢: ٤٥٩؛ السيرة النبوية ٣: ٢٣٣.

(٤) المغازي ٢: ٤٦٠.

(٥) المصدر السابق ٢: ٤٦٨.

وعندما وصلت أخبار المؤامرة إلى النبيﷺ بعث سلمة بن أسلم ليلاً في مائتي رجل، وزيد بن حارثة في ثلاثمئة رجل إلى يثرب للحفاظ عليها، وكان هؤلاء الجند يستعرضون مكبّرين بصوت مرتفع حتى الصباح، لإقرار الأمن بين المؤمنين ولإقلاع بني قريظة عن الحرب[١].

إنّ ما جرى لقريش ولبني قريظة هو أنهم أساؤوا الظن ببعضهم ودبّت الفرقة بينهم، بعد تدبير حسن اتخذه أحد المؤمنين المتصفين بالحنكة والكياسة، وهو نعيم بن مسعود، وبعد أن طالت الحرب ونفدت المياه والمؤونة من جيش المشركين ودوابّهم بعث الله عليهم ريحاً شديدة، ما أدى إلى توانيهم عن الحرب، ثمّ إنّ أبا سفيان الذي كان يقود جيش الأحزاب أعلن إنهاء الحرب، وبينما كان فزعاً من هذه الظروف قام إلى جمله وهو معقول فجلس عليه ثم ضربه والجمل لا يتمكن من الحركة. وفي الصباح هربت الأحزاب وانصرف المسلمون بأمر النبيﷺ راجعين إلى المدينة ووضعوا السلاح[٢].

إلى هنا تبيّن كيف أن اليهود من بني قريظة قد تآمروا على المسلمين، إلاّ أنّ التدابير الجيدة التي اتخذها الرسولﷺ والمسلمون حالت دون تنفيذ خطتهم التآمرية، وأدت إلى رجوع جيش الأحزاب إلى ديارهم متخلين عن اليهود في بيوتهم.

قتال بني قريظة

في الصباح الذي انصرف المسلمون عن الخندق راجعين إلى المدينة، أتى جبريل إلى رسول اللهﷺ وكان ينظف سيفه فقال له: إنّ الله يأمركم بالسير نحو بني قريظة لقتالهم . فأمر رسول اللهﷺ مؤذناً فأذنّ في الناس أنّ المسلمين لا يصلّون العصر إلاّ في قبيلة بني قريظة.

استعدّ ثلاثة آلاف مقاتل من المسلمين للقتال، وجعل رسول اللهﷺ علياًعليه السلام حامل

---

(١) المغازي ٢: ٤٦٠؛ الطبقات الكبرى ٢: ٥٢؛ ابن سعد، سنن النبي وأيامه: ٣٤٢.

(٢) السيرة النبوية ٣: ٢٤٣؛ المغازي ٢: ٤٨٥؛ الطبقات الكبرى ٢: ٥٦، الدرر: ١٨٨؛ و...

العلم، وقدّمه في جماعة إلى بني قريظة، فسار علي عليه السلام يهز رايته بالقرب من حصون بني قريظة واليهود الذين لاذوا بتلك الحصون، وبدأوا يسبّون النبي، ولما شاهد علي هذا المشهد أراد الرجوع إلى الوراء ليثني النبي عن تقدمه إلى تلك المنطقة إلاّ أنّ النبي صلى الله عليه وآله سار إلى تلك المنطقة بجيشه، وشاهد الحالة التي كانت عليها اليهود.

صفّ الرسول جيشه وقدّم الرماة وأمرهم بالرمي، ترامى القوم لساعة، وفي الليل أصدر حكم الهدنة المؤقتة إلى منتصف الليل، حيث دنا المسلمون بأمر النبي من حصون بني قريظة وحاصروها.

و في اليوم الثالث من الحصار تفاوض بعض اليهود مع النبي صلى الله عليه وآله، وطلبوا من النبي أن يسمح لهم بأخذ متاعهم حِمَلَ بعير كاليهود من بني النضير، ثم يخرجون من المدينة، غير أنّ النبي رفض طلبهم، ثم إنهم طلبوا أن يتركوا أمتعتهم، ويسمح لهم أن ينجوا بأنفسهم بالخروج من المدينة، إلاّ أنّ هذا الطلب لم يقبل منهم، ثم قال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: يجب عليكم الخضوع إلى أن أحكم بينكم[1]، فخرج أثناء هذا الحوار عدد من اليهود من حصونهم، وأسلموا دون أن يتعدى أحد عليهم، بل حفظوا دماءهم وأموالهم بهذه المبادرة[2].

وكلما طالت مدة الحصار كان الأمر يشتدّ على اليهود إلى أن بعثوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ليبعث لهم أبا لبابة الأنصاري ليستشيروه في أمرهم، وسمح النبي لأبي لبابة أن يدخل حصونهم، لكنه لقي مكرهم حيث رأى نساءهم شُعث الشعر يجهشن بالبكاء مع الصبيان في وجهه فرقّ لهم وأشار بيده إلى حلقه يريد أنهم إذا استسلموا للنبي يقتلون ويذبحون، وهذه المبادرة من أبي لبابة أدّت إلى معاندة اليهود واشتدت مجابهاتهم. وقد انتبه أبو لبابة إلى خطئه، وبعد انطلاقه من حصون اليهود توجه نحو

---

(١) المغازي ٢: ٥١٠.

(٢) المغازي ٢: ٥٠٤، السيرة النبوية ١: ٢١٣.

مسجد النبي وشدّ نفسه بحزام إلى عمود وبذلك تاب عن عمله[١].

استغرق حصار حصون بني قريظة خمسة وعشرين يوماً إلى أن وقف علي عليه السلام أمام حصونهم صائحاً: «والله لأذوقنّ ما ذاق حمزة أو لأفتحنّ حصونكم». وأدت مقالته إلى فزعهم وخروجهم ثم استسلامهم للمسلمين[٢].

زُجّ رجال اليهود بأمر النبي في سجن، كما زجت نساؤهم وأولادهم في سجن آخر، ثم أصدرت الأوامر بشأن مصادرة أموالهم، واستولى المسلمون على كم هائل من المعدات الحربية والأواني والبضائع والدوابّ والخمور الكثيرة التي تمت إراقتها فوراً[٣].

جاء بعض الأنصار (قبيلة الأوس) إلى الرسول صلى الله عليه وآله وتحدّثوا عن تحالفهم مع بني قريظة في الجاهلية وناشدوه أن يعفو عنهم كما عفا عن بني قينقاع حلفاء الخزرج في الجاهلية، غير أنّ الرسول لم يجبهم إلى ذلك، ولكن لما وجد إصرارهم على مطالبهم اقترح عليهم حكم سعد بن معاذ ـ سيد قبيلة الأوس ـ فرضوا به.

كان سعد جريحاً في ذلك الوقت، يرقد في خيمة قرب مسجد النبي، فحمل على حمار، ثم جاءوا به إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وفي الطريق ناشدوه أن يُحسن إلى بني قريظة، ولكنه قال: «لقد أبى سعد أن تأخذه في الله لومة لائم».

فلما انتهى سعد إلى صدر المجلس أشار إلى الرسول والمسلمين وقال: هل ترضون بما حكمت فيهم؟ ولما أجاب الجميع بالإيجاب، قال: إني أحكم فيهم أن يقتل الرجال (المقاتلون) وتسبى النساء والذراري، وتقسّم الأموال، ثم قال الرسول بعد استماعه إلى حكم سعد: لقد حكمت فيهم بحكم الله.

---

(١) الدرر: ١٩؛ المغازي ٢: ٥٠٨؛ السيرة النبوية ٣: ٢٤١.

(٢) السيرة النبوية ٣: ٢٥١.

(٣) المغازي ٢: ٥١٠؛ الطبقات الكبرى ٢: ٥٧.

واجتمع الناس في اليوم التالي في البقيع[١] أو في سوق المدينة ثم جيء بأسرى اليهود وضربت أعناقهم وألقوا في الحفر المعدّة سابقاً على شكل المستطيل[٢]، ونقل الواقدي: «إنّ علياً والزبير كانا يقومان بأمر قتل اليهود»[٣]. و تم قتل اليهود من بني قريظة[٤] في غضون يوم أو ثلاثة أيام[٥].

وهكذا لقي اليهود المتآمرون والخونة نكال أعمالهم القبيحة.

عدد قتلى بني قريظة

يعد موضوع عدد القتلى أحد الأمور التي يختلف فيها المؤرخون وهناك تباين كبير في الآراء بهذا الشأن بين أصحاب السير والمؤرخين، حيث ذكروا أنّ عدد قتلى اليهود يتراوح بين أربعمائة وتسعمائة، وزاد البعض على ذلك، وهناك شواهد على هذه الإحصاءات في كتب التاريخ[٦].

وعلى أية حال لا يتفق المؤرخون على عدد القتلى، ويعتقد كاتب هذه السطور أنه لابدّ من توخي الدقة في هذا الشأن، ويجب الجزم بأنّ من قُتلوا كانوا من مقاتلي اليهود الذين نقضوا المعاهدة التي أبرموها مع النبيصلى الله عليه وآله وكان هدفهم القضاء على الحكومة الإسلامية وقتل المسلمين في المدينة، وقاموا بإيواء جنود الأحزاب في منازلهم، وعدد هؤلاء المتآمرين أربعمئة، حيث يتفق على هذا العدد جميع المؤرخين.

قتل اليهود، أسطورة أم حقيقة؟

تعد الحرب التي شنتها الحكومة الإسلامية على يهود بني قريظة إحدى التهم التي

---

(١) بحار الأنوار ٢٠: ٢٣٨.

(٢) المغازي ٢: ٥١٣؛ السيرة النبوية ٣: ٢٥٢؛ الإرشاد: ٥٩.

(٣) المغازي ٢: ٥١٣.

(٤) نفس المصدر ٢: ٥١٧.

(٥) بحار الأنوار ٢: ٢٣٨.

(٦) السيرة النبوية ٣: ٢٦٣؛ الإرشاد: ٥٨ المغازي ٢: ٥١٨؛ زادالمعاد ٣: ١٣٥؛ و...

ينسبها المستشرقون من اليهود والنصارى إلى المسلمين، ويتهمون الإسلام بقتل غير المسلمين، وقد دفع المؤرخون المسلمون هذا الاتهام عن الإسلام، ويمكن أن يقسم هؤلاء المؤرخون إلى فريقين:

١ـ فريق يقبلون ضمناً شبهات المستشرقين، ويشككون في تقارير المؤرخين أو ينكرونها، فقالوا على سبيل المثال: كيف يمكن لشخصين أن يقتلا هذا العدد من اليهود دون أن يؤثر ذلك في حالاتهم النفسية؟ أو إنّ الحرارة الشديدة في المدينة تؤدي إلى تعفّن أجساد القتلى ثم انتشار الأوبئة في المدينة، في حين لم يصلنا أي تقرير عن الوباء والعفن[1].

٢ـ وفريق آخر من المؤرخين لايقبل ما يدعيه المستشرقون، ويقوم بتقديم الدواعي والأسباب لقتل اليهود.

يعتقد كاتب هذه السطور أنه لا يمكن التخلّي عن الحقائق الواضحة وما نقله المؤرخون لمجرد أنه قد يُدان الإسلام من جانب البعض. ثم إنّ أحداً لا يشك في قتال المسلمين مع بني قريظة، وحجتنا الأولى هي ما نقله المؤرخون التي قدّمناها سابقاً، أما الحجة الثانية فهي قول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَأَنزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ الكِتَابِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقاً﴾ (الأحزاب: ٢٦ ـ ٢٧).

يتفق جميع المفسرين على أنّ اليهود الذين ساندوا المشركين من الأحزاب كانوا من يهود بني قريظة[2]، كما يعتقد المفسرون أنّ المراد بعبارة ﴿فريقاً تقتلون﴾ هو قتل المقاتلين من بني قريظة، والمراد بعبارة ﴿تأسرون فريقاً﴾ هو سبي النساء والذراري منهم[3].

---

(١) تاريخ الإسلام التحليلي: ٧٤٠.

(٢) التبيان ٨: ٣٣٢؛ التفسير النموذجي ١٧: ٢٦٨؛ البرهان ٤: ٣٠٤؛ الصافي ٤: ١٨٢؛ مجمع البيان ٨: ٥٥١؛ الميزان ١٦: ٢٩١؛ جامع البيان ٢١: ١٨٢؛ تفسير الجلالين: ٥٥٣؛ الدر المنثور ٥: ١٩٣؛ تفسير الثعالبي ٤: ٣٤٣؛ فتح القدير ٤: ٢٧٤؛ و...

(٣) التبيان ٨: ٣٣٢؛ أطيب البيان١٠: ٤٩٤؛ مجمع البيان ٨: ٥٥١؛ الميزان ١٦: ٢٩١؛ التفسير

وكذلك ذكر المؤرخين بهذه الآيات ضمن ما نقلوه عن هذا القتال يدلّ على أنهم يعتقدون أن هذه الآيات نزلت بشأن يهود بني قريظة.

فبناء على الآيات القرآنية، وبالاستناد إلى آراء المفسرين والمؤرخين لاشك في حقيقة قتال المسلمين مع بني قريظة، حيث قُتل المقاتلون من اليهود، وسبي الذراري والنساء منهم، غير أنّ من قُتل من مقاتليهم ـ برأي كاتب هذه السطور ـ ليس جميع المقاتلين؛ لأنه يستبعد من الرسولﷺ الذي أُرسل رحمة للعالمين أن يأمر بقتل جميع رجالهم لمجرد خيانة بعض منهم. فمن المؤكد أنه يوجد بين هؤلاء المقاتلين من لا يرضى بالخيانة، ولم يدخل بالفعل في الحرب على الحكومة الإسلامية، فلا مبرر لقتل هؤلاء، وعلى هذا يجب توخي الدقة عند ذكر عدد قتلى اليهود، كما يجب الوثوق بالعدد الأقل بين تقارير المؤرخين.

سبب قتال المسلمين مع يهود بني قريظة

هناك دلائل وأسباب قوية وواضحة تكشف عن ضرورة هذا القتال مع بني قريظة، وسنشير إلى بعض منها في هذا المقال.

١. وقوف الحكومات في وجه المتآمرين

لا تقف الحكومات مع المؤامرات موقف اللامبالاة، بل تتصدى لها بكل صرامة. فكل حكومة ـ سواء كانت على الحق أم على الباطل ـ تريد دوامها ولأجل هذا تتخذ الحكومات مع المتآمرين مواقف صلبة وعنيفة، وتبذل قصارى جهودها لاجتثاث جذور المؤامرة والمتآمرين، ولا تُستثنى من هذا القانون الحكومة الإسلامية التي هي على حق.

النموذجي ١٧: ٢٦٨؛ منهج الصادقين ٧: ٣٠٩؛ الكاشف ٦: ٢٠٧؛ جامع البيان ٢١: ١٨٦؛ تفسير الجلالين: ٥٥٣؛ الدرالمنثور ٥: ١٩٣؛ تفسير الثعالبي ٤: ٣٤٣؛ فتح القدير ٤: ٢٧٤.

٢. الموقف الحاسم يضمن المحافظة على الحكومة وقوتها

تآمر اليهود من بني قينقاع على المسلمين، إلاّ أنّ النبي عفا عنهم واكتفى بإجلائهم عن المدينة، ولما شاهد بنو النضير عفو النبيﷺ لم يتعظوا بما جرى لبني قينقاع، بل خانوا وبوقاحة أكثر، ومع ذلك لم يبادر الرسول إلى قتلهم، بل سمح لهم أن يأخذوا من أموالهم حِملَ بعير، ويخرجوا من المدينة، ولما رأى بنو قريظة هذه المواقف زادتهم تمادياً، وخطر ببالهم التآمر وقتل المسلمين، ولو كان النبي يتجاوز عن أخطائهم لازدادت تجاوزات أعداء الإسلام، ولكانوا يحشدون الجيوش باهتمام بالغ للهجوم على المدينة، وكانوا يظنون أنهم إن فشلوا فسيعفو الرسول عنهم، فهذه المواقف فرضت على المسلمين الاجتثاث الشامل لمؤامرة بني قريظة ليكونوا عبرة للآخرين ولتظهر الحكومة الإسلامية قدرتها واقتدارها.

٣. القتل عقوبة من يحارب الله ورسولهﷺ

للإسلام قوانينه وأحكامه تجاه المواضيع المختلفة . يقول الله تعالى في كتابه العزيز حول عقوبة من يحارب الإسلام والرسولﷺ: ﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ﴾[(١)] .

ومن حق النبيﷺ بوصفه زعيم الأمة الإسلامية أن يحدد عقوبة هؤلاء، فالنبي تعامل مع اليهود من بني قينقاع وبني النضير معاملة مرنة إلى حدّ ما، حسب ما جاء في هذه الآية، وأجبرهم على الخروج المدينة، إلاّ أنه هذه المرة تعامل معهم بعنف، وجعل عقوبة بني قريظة قتل الخونة منهم.

٤. كتاب التوراة كذلك يجعل القتل عقوبة المحارب

قد يقول قائل: إنّ التعامل مع الأقليات الدينية يجب أن يتلاءم وأحكامهم الدينية .

---

(١) المائدة: ٣٣.

في هذه الحالة لو رجعنا إلى كتاب التوراة نجد أنه جعل القتل عقوبة المحارب، وبناء على هذا يرى بعضٌ أنّ سكان المدينة كانوا يعرفون قانون العقوبات عند اليهود بسبب قربهم منهم، ولأجل هذا حكم سعد بن معاذ وفق قانون اليهود لمّا رضي الفريقان بحكمه.

جاء في التوراة: **إذا اقتربتم من مدينة لقتال سكانها اقترحوا عليهم أن يستسلموا، وإذا وافقوا على الاستسلام أصبحوا عبيدكم، ولابدّ من دفع الجزية والضرائب إليكم، وإذا لم يستسلموا، بل ظلوا محاربين لكم وأنتم تحاصرونهم، أذن لكم رب اليهود أن تسيطروا عليهم (وإن هزمتموهم) فاقتلوا رجالهم أجمعين واغنموا النساء والذراري** والدوابّ، وكل ما في المدينة من المتاع و...[١].

٥. من يسبّ النبيﷺ كافر وعقوبته القتل

يرى جميع فقهاء المسلمين سنة وشيعة أن من يسب النبي يعد كافراً، ويباح دمه، وإذا سمع أي مسلم من يسبّ الرسول يجوز له شرعاً أن يقتل السابَّ.

فعلى سبيل المثال: يذكر المقريزي في كتابه روايات يستفاد منها جواز قتل من يسبّ النبيﷺ، و روى أبوالدرداء عن علي بن أبي طالبعليه السلام أنّ يهودية سبّت الرسول فسمع رجل مسلم، وشدّ على عنقها حتى خنقها، فأباح الرسول دمها[٢].

و ذكر القاضي عياض في كتابه، شواهد كلها تدل على أنّ ساب الرسولﷺ يجب قتله، و يذكر الدارقطني رواية عن الرسولﷺ أنه قال: «من سبّ نبياً فاقتلوه، ومن سبّ أصحابي فاضربوه»[٣].

فالملاحظ هو أنّ من يسب أحد أنبياء الله فالقتل عقوبته، ولايختص هذا الحكم بنبي

---

(١) الكتاب المقدس ـ سفر التثنية ـ باب ٢٠.

(٢) إمتاع الأسماع ١٤: ٢٧١.

(٣) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ٢٢٥.

الإسلامﷺ. وعلى أية حال يرى أكثر علماء المسلمين أنّ وجوب قتله ليس بسبب كفره، بل يترتب على سبّه للرسول حيث لا يلغى حكمه بتوبته، وشأنه شأن باقي العقوبات التي لا تسقط بالتوبة.

يقول القاضي عياض في أهل الذمة الذين يسبّون النبي: إذا سبّ أهل الذمة الرسول يجب أن يُقتلوا، دليلنا الأول هو أننا لم نعاهدهم على سبّ الرسول، ودليلنا الثاني هو أن العهد والذمة لا يسقطان عنهم الحدود الإسلامية، وإذا قَتَل الذمّيّ عمداً فعقوبته القتل، وإذا سرق تقطع يده، فكذلك إذا سبّ النبي يقتل[1]. ويقول ابن تيمية كذلك: إن القتل عقوبة من يسبّ النبي مسلماً كان أو كافراً، وهذا هو مذهب أئمة أهل السنة الأربعة وغيرهم، ويتفق عليه جميع العلماء والفقهاء[2].

يقول المحقق الحلي في الشرط الثالث من شروط الذمة :الشرط الثالث هو أن لا يؤذي أهل الذمة المسلمين... ثم يواصل قائلاً: إذا سبّ أهل الذمة النبيﷺ فعقوبتهم القتل[3].

يقول المرحوم محمد بن حسن النجفي صاحب الجواهر ضمن شروط الذمة: إذا سبّ أحد من أهل الذمة النبي فيُقتل . ولا اختلاف بين الفقهاء في هذا الحكم بل هناك إجماع ـ محصل ومنقول ـ بين الفقهاء بشأن هذا الموضوع. ثم ينقل عن كتابي المبسوط والغنية أن العهد والذمة يُنقضان بسبّ النبي ويصبح الساب واجب القتل[4].

فيستفاد من كل المواضيع المطروحة أنّ العلماء المسلمين متفقون على وجوب قتل من يسبّ النبيﷺ وعلى هذا الأساس لما أصدر الإمام الخمينيرحمه الله حكمه في وجوب قتل سلمان رشدي مؤلف كتاب (الآيات الشيطانية) وافقه في هذا الحكم جميع العلماء المسلمين سنة وشيعة، ولم يخالفه حتى عالم واحد.

---

(١) نفس المصدر السابق ٢: ٢٦١.

(٢) الصارم المسلول على شاتم الرسول: ٥.

(٣) شرايع الإسلام ١: ٢٣٠.

(٤) جواهر الكلام ٢١: ٢٦٨.

كان اليهود من بني قريظة يعيشون تحت سلطة الحكومة الإسلامية، وكانوا قد عاهدوا الرسولﷺ إلاّ أنهم نقضوا عهدهم بسبّهم الرسولﷺ فأصبح قتلهم واجباً.

٦. انسجام قتل المقاتلين من اليهود مع معاهدتهم

كما ذكر آنفاً فقد تعهد زعماء الطوائف الثلاث لليهود في المدينة أنهم لا يعملون لصالح الإسلام ولا ضدّه، ولا يساندون أعداء الإسلام لا عسكرياً ولا اقتصادياً ولا غير ذلك، وإذا نقضوا العهد فإنّ للرسولﷺ الحرية في قتل مقاتليهم وسبي نسائهم وذراريهم وتقسيم أموالهم.

غير أنّ بني قريظة نقضوا المعاهدة بتمزيقها، وبوعدهم الأحزاب بالتعاون معهم، وبمؤامرتهم في المدينة، وقد تعامل النبي معهم وفقاً لما جاء في المعاهدة.

النتيجة: يجب على الزعماء أن يقفوا في وجه المتآمرين المعتدين على حقوق المجتمع بكل قوة وجدية؛ لكي يستقر الأمن في المجتمع، ولو أنهم لا يريدون الحرب والصراع سابقاً، وهذا النبي الأعظم اتخذ موقفاً عنيفاً وصارماً في تعامله مع اليهود من بني قريظة الذين كانوا يهدفون إلى قلب النظام الإسلامي في المدينة.

الإرهاب في الإسلام

مطالعة فقهية في استخدام العنف السياسي والجزائي

الشيخ محمد حسين مهوري(*)

مدخل

من أهم حقوق الإنسان في كلّ مجتمع هو العيش في الأمن وليس أشدّ عذاباً للإنسان من الفتنة والفوضى، ومن أهم وظائف الدولة إيجاد الأمن في المجتمع. قال عليعليه السلام في بيانه لحاجة كل مجتمع إلى دولة: «لابدّ للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح به برّ ويستراح من فاجر»[1].

وفي ظلّ الأمان والأمن تقوم الأمور جميعها، ويتقدم المجتمع على مختلف الصعد، ففي ظلّها تكون الرفاهية؛ لذا عدّ الإمام عليعليه السلام والياً ظلوماً خيراً من الفتنة والفوضى قالعليه السلام: «والظلوم غشوم خير من فتنة تدوم»[2].

(*) باحث في الحوزة العلمية، متخصّص في الفقه السياسي الإسلامي، من إيران.

(١) صبحي الصالح، نهج البلاغة: ٢٨٢، خ٤٠.

(٢) غرر الحكم ودرر الكلم ٦: ٢٣٦.

من هنا يظهر ـ غالباً ـ بعد الفتنة والفوضى الاستبدادُ والديكتاتورية، والإرهاب ممّا يوجب الفوضى ويسلب الأمن، و نبحث حول الإرهاب وسلب الأمن من المجتمع، وهو ما سيكون محور بحثنا في هذه المقالة.

مفهوم الإرهاب، إشكالية التعريف

من أشكل الموضوعات تعريف الإرهاب وبيان حدوده؛ لذا وقع خلاف كثير بين العلماء في تعريفه، بعد اتفاقهم على أنّ مطلق استخدام القوة ليس إرهاباً، بل هو استخدامها في الأهداف غير المشروعة وغير الإنسانيّة، وهذا هو الركن الركين في مفهوم الإرهاب بحيث لا يتحقق بدونه؛ فمنظمة التحرير الفلسطينية لا تعدّ منظمةً إرهابية؛ لأنها صاحبة حق باستخدام السبل كافّة لاستعادة أراضيها المغتصبة وإقامة وطن فلسطين.

الإرهاب في كلمات العلماء والقانونيين

اختلفت كلمات العلماء في تعريف الإرهاب؛ فقال «فريدلاند E.Friedland »: الإرهاب هو الاستخدام التكتيكي للعنف، الغاية منه خلق جوّ عام من الخوف والذعر لدى القسم الأكبر من الشعب. وقال تورك A.Turk: «الإرهاب أيديولوجية أو استراتيجية تبرّر الإرهاب الفتاك أو غير الفتاك بقصد ردع المعارضة السياسية بزيادة الخوف لديها عن طريق ضرب أهداف عشوائية». وقال فراكوتو F.Ferracuti: «العمل الإرهابي هو أيّ عمل ينفّذ كجزء من وسيلة للنضال السياسي يقصد به التأثير على سلطة الدولة أو على اكتساب هذه السلطة أو الدفاع عنها، ويتضمّن استخدام العنف الشديد ضدّ الأبرياء والمسالمين»[١].

ويظهر من هذه الكلمات أنّ ركن الإرهاب هو أعمال العنف بطريقة غير شرعية؛

---

(١) الإرهاب والقانون الدولي: ١٢ ـ ١٣.

ففي التعريف الأوّل جعلت الغاية منه خلق جوّ عام من الخوف لدى القسم الأكبر من الشعب، وفي الثاني رُكّز على عنصر الأيديولوجيا، أمّا الثالث فسلّط الضوء على استخدام العنف ضدّ الأبرياء والمسالمين.

يقول إرنست ERNEST: «إنّ المدلول الاجتماعي لمختلف الأعمال المتماثلة شكلاً يظهر على نحو لفظي، وهكذا مثلاً تسمى القوة عنفاً حين تستخدمها السلطات، ويعتبر استخدامها مشروعاً في هذه الحالة، ولكنّها تسمى إرهاباً في كل الحالات الأخرى». ويفرّق وولف (Wolff) بين مفهومي العنف والإرهاب فيقول: «الإرهاب هو استعمال غير مشروع للقوّة في سبيل الوصول إلى غايات ما ولكن لا يدخل العنف ـ كاستعمال مشروع للقوّة ـ ضمن مفهوم الإرهاب». وقال جيرت GERT: «إنّ إقامة تفريق دقيق بين المفاهيم التي تتعلّق بالعنف ـ أي استخدام القوة على أسس مشروعة ـ والإرهاب، أي الاستخدام غير المشروع للقوة، ترتبط بالتقييم الصحيح للأعمال العنيفة (إدانتها أو تبريرها)، فكل استعمال مشروع للقوة (كاستعمال أجهزة السلطة للعنف ضدّ مختلف مظاهر الاعتداء على النظام الاجتماعي القائم ونظام الدولة) هو عمل منطقي ومبرر أخلاقياً، أما أعمال العنف غير المشروعة فهي غير منطقية، وهي أعمال إرهابية لا تجد مبرّراً لها»[١].

الإرهاب والمؤتمرات الدولية

ظلّ الإرهاب محل استهجان المجتمع البشري منذ مطلع القرن العشرين، وخاصّة في أعقاب الحرب العالمية الأولى؛ فقد عملت لجنة الفقهاء التي كلّفت بدراسة المشاكل المتعلّقة بمسؤولية مجرمي الحرب عام ١٩١٩م، عملت على إدراج الإرهاب المنظّم ضمن قائمة الجرائم التي عدّدتها ـ وهي اثنتان وثلاثون جريمة يقع الإرهاب في المرتبة

---

(١) الإرهاب، مفهومه وأهم جرائمه في القانون الدولي الجنائي: ٤٤ ـ ٤٥.

الثانية منها ـ وأوصت بالإسراع في تجريمها ولاسيما الحالات التي تكثر فيها حوادث القتل والمذابح[١]. وفي مؤتمر بروكسل لعام ١٩٣٠م، استعمل مصطلح الإرهاب لأوّل مرّة؛ حيث ورد في مشروع من خمس مواد اشتمل على ذكر عدد من الأفعال التي تتميّز بأنّها تتضمّن «استعمالاً عمدياً لوسائل من شأنها إحداث خطر عام أو تهديد الحياة أو السلامة البدنية أو القضاء على الملكية»[٢]. وقد اقترح في مؤتمر ١٩٧٥م أنه لتحديد مدلول الإرهاب الدولي ينبغي التمييز بين نوعين من أعمال العنف: **أوّلها** أعمال يرتكبها فرد أو جماعة في موقف دولي بهدف تحقيق مكاسب شخصية أو مادية، مثل عمليات اختطاف الطائرات للابتزاز وأخذ الرهائن للحصول على فدية مالية مقابل الإفراج عنها، وهذه أعمال إرهابية بلا خلاف. **ثانيهما** أعمال لم ترتكب لتحقيق غايات شخصية لمرتكبها، بل لخدمة قضية معيّنة يشعرون بالالتزام تجاهها، مثل أعمال المقاومة الشرعية ضدّ قوى الاحتلال، وهذه لا يمكن أن تُعتبر من قبيل الأعمال الإرهابية[٣].

وكذلك العرف العام، يرى الإرهاب استخداماً غير مشروع للقوة، أما استخدام القوّة لدفع الاعتداء وتحرير الأرض فلا يعدّ إرهاباً؛ ولذا نرى أن لفظ الإرهاب من أقبح الألفاظ عند الناس، ومع هذا فالمقاومة مقدّسةٌ عندهم.

والنتيجة: إنّ الإرهاب لا يختصّ بالقتل والجرح، بل يشمل جميع الأعمال الخالقة للرعب في جوّ المجتمع، أمّا عند العرف فيختصّ بالقتل أو الجرح غير المشروعين لغاية إيجاد الرعب، «يطلق الإرهاب في الاصطلاح العام على القتل السياسي، وهو وإن لم يكن معناه الحقيقي لكنّه صار شائعاً بين الناس»[٤].

ونحن نقصد معناه الخاصّ عند العرف العام في هذه المقالة.

---

(١) المصدر نفسه: ٧٣ ـ ٧٥.

(٢) المصدر نفسه: ٨٢.

(٣) المصدر نفسه: ٧٥.

(٤) فرهنك جامع سياسي: ٣٥٦.

نظرية تحريم الإرهاب في الإسلام، الأدلّة والشواهد

يمكن أن يستدلّ لحرمة الإرهاب بالحديث النبوي الذي ورد من طريق الشيعة والسنّة، قال رسول الله ﷺ: «الإيمان قيّد الفتك، لا يفتك المؤمن»، ونبحث عن هذا الحديث من جهة السند والدلالة.

١ . حديث الفتك من حيث السند

ورد هذا الحديث بعدّة طرق عند الشيعة والسنّة:

١ ـ **لما قبض رسول الله ﷺ واشتغل علي عليه السلام بغسله ودفنه وبويع أبو بكر؛ خلا** الزبير وأبو سفيان وجماعة من المهاجرين بعباس وعلي لإجالة الرأي وتكلّموا بكلام **يقتضي الاستنهاض والتهييج، فقال العباس رضي الله عنه: «.. والله لولا أن الإسلام** قيّد الفتك، لتدكدكت جنادل صخر يسمع اصطكاكها من المحل العليّ»[١]. وفي رواية الحلواني: «من محلّ الأبيل»[٢].

٢ ـ خبر الحسن قال: «جاء رجل إلى الزبير بن العوام فقال: أقتل لك علياً؟!، قال: لا، وكيف تقتله ومعه الجنود؟ قال: ألحق به فافتك به، قال: لا، إنّ رسول الله ﷺ قال: إن الإيمان قيّد الفتك، لا يفتك مؤمن»[٣].

٣ ـ خبر سعيد بن المسيب، أنّ معاوية دخل على عائشة فقالت له: «أما خفت أن أقعد لك رجلاً فيقتلك؟ قال: ما كنت لتفعليه وأنا في بيت أمان وقد سمعت النبي ﷺ يقول: الإيمان قيّد الفتك»[٤].

---

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ٢١٨ ـ ٢١٩؛ والحلواني، نزهة الناظر وتنبيه الخاطر.

(٢) الأبيل: رئيس النصارى، وقيل: هو الراهب الرئيس. وقيل: هو الشيخ، وكانوا يسمون عيسى عليه السلام أبيل الأبلين. لسان العرب.

(٣) مسند ابن حنبل ١: ٣٥١ ـ ٣٥٢، ١٤٢٦؛ ومجمع الزوائد ١: ٢٧٩، ٣٤٤.

(٤) مسند ابن حنبل ٦: ١٣، ح١٦٨٣٢؛ ومجمع الزوائد ١: ٢٧٩، ح٣٤٥، والمستدرك على

٤ ـ خبر عمرو بن الحمق قال: قال رسول الله ﷺ: «الإيمان قيّد الفتك، من أمّن رجلاً على دمه فقتل (فقتله ظ) فأنا من القاتل بريء وإن كان المقتول كافراً»[١].

٥ ـ خبر أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يفتك المؤمن، الإيمان قيد الفتك»[٢].

٦ ـ حديث عقبة بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «الإيمان هاهنا مختصر الإيمان قيد الفتك»[٣].

٧ ـ خبر عثمان بن عفان أنه أتى النبي ﷺ يوم الفتح آخذ (آخذاً) بيد ابن أبي سرح وقال رسول الله ﷺ: «من وجد ابن أبي الصرح ما وصع الناس، ومدّ إليه يده، فصرف عنه وجهه، ثم مدّ إليه يده، فصرف عنه يده، ثم مدّ إليه يده أيضاً فبايعه وأمّنه، فلما انطلق قال رسول الله ﷺ: «أما رأيتموني ما صنعت؟» قالوا: لا، أفلا أومئت إلينا يا رسول الله ﷺ؟» قال رسول الله ﷺ: «ليس في الإسلام إيماء ولا فتك، إنّ الإيمان قيد الفتك والنبي ﷺ لا يومئ»، يعني بالفتك الخيانة[٤].

٨ ـ ومرض شريك بن الأعور ـ وكان كريماً على ابن زياد وشديد التشيّع ـ فأرسل إليه عبيدالله أنّي رائح إليك العشية فعائدك. فقال شريك لمسلم: «إنّ هذا الفاجر عائدي العشية فإذا جلس فاقتله.. ثم قام وانصرف فخرج مسلم، فقال له شريك: «ما منعك من قتله؟» فقال: «خصلتان: أما إحداهما فكراهية هانئ أن يقتل في داره، وأما الأخرى فحديث حدثنيه الناس عن النبي ﷺ: «إن الإيمان قيد الفتك فلا يفتك مؤمن». فقال له شريك: «أما والله لو قتلته لقتلت فاسقاً فاجراً كافراً غادراً»[٥]. وفي الكامل: «.. وأما

الصحيحين ٤: ٣٩٣، ح٨٠٣٨ مع اختلاف يسير.

(١) الطبراني، مسند الشاميين ٣: ٣٥٠، ح٢٤٤٨.

(٢) المستدرك على الصحيحين ٤: ٣٩٢، ح٨٠٣٧؛ وابن سلامة، مسند الشهاب ١: ١٣٠، ح١٦٤.

(٣) مسند الشهاب ١: ١٢٩، ح١٦٣.

(٤) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٢٩: ٣٤.

(٥) مقاتل الطالبيين: ٦٥؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٤٤؛ وتاريخ الطبري ٥: ٣٦٣؛ والأخبار الطوال:

الأخرى فحديث حدّثه عليﷺ عن النبيﷺ..»[١] ، وفي مقتل الحسين للمقرم: شريك لمسلم ما منعك منه؟» قال: خلّتان: الأولى حديث عليﷺ عن رسول اللهﷺ: «إن الإيمان قيد الفتك فلا يفتك مؤمن.. والثانية امرأة هاني فإنّها تعلّقت بي وأقسمت عليّ بالله أن لا أفعل هذا في دارها وبكت في وجهي»، فقال هاني: «يا ويلها قتلتني وقتلت نفسها والذي فرّت منه وقعت فيه»[٢].

هذا، ولكن قال ابن نما: «فلما خرج ابن زياد دخل مسلم والسيف كفه، قال له شريك: «ما منعك من الأمر؟»، قال مسلم: «هممت بالخروج فتعلّقت بي امرأة وقالت: نشدتك بالله إن قتلت ابن زياد في دارنا وبكت في وجهي، فرميت السيف وجلست»، قال هاني: «يا ويلها وقتلت نفسها والذي فرّت منه وقعت فيه»[٣].

ولا منافاة بين هذه الروايات؛ إذ ربما كان سبب امتناع مسلم ثلاثة أمور، لكنّه اكتفى في كلّ رواية بذكر بعضها، وكذلك لا منافاة بين كراهية هاني قتل ابن زياد في داره وبين مذمّة زوجته؛ لاحتمال أن يكون كراهيته في بدو الأمر، ولكن بعد سوء ظنّ ابن زياد[٤] صار راضياً بذلك وذم زوجته على منع مسلم.

قال بعضٌ: الأحاديث كما ترى لا تقدر على إثبات حرمة الفتك مطلقاً، ومسلم أجلّ وأعلم من أن ينسب إليه نسيان الحديث المروي عن النبيﷺ والأقرب عندي مجعولية أحاديث حرمة الفتك مطلقاً وصحة حديث ١٥٢٩١ (حديث ابن نما) في قصة مسلم في دار هاني[٥].

٢٣٥؛ والبداية والنهاية ٨: ١٦٥؛ والإمامة والسياسة ٢: ٩.

(١) الكامل في التاريخ ٤: ٢٧.

(٢) المقرم، مقتل الحسين: ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٣) بحار الأنوار ٤٤: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٤) جاء في رواية ابن شهرآشوب: «.. فتوهم ابن زياد وخرج»، بحار الأنوار ٤٤: ٣٤٣.

(٥) ميزان الحكمة ٧٠: ٣٧٩، ذيل ح١٥٢٩١.

أقول: يحتمل نسيان مسلم حديث النبيﷺ في بدو الأمر ثم تذكره في الأثناء وهذا لا ينافي جلالة مسلم وعلمه، إذ هو ليس معصوماً عن الخطأ والنسيان؛ فهذا لا يدلّ على مجعولية الحديث، وقد تقدم أنه لا منافاة بين روايات قصّة مسلم في دار هاني؛ لاحتمال ذكر كلّ منها بعض القصة، ويؤيد هذا أنّ السيد المرتضى والطبسي نقلا اعتذار مسلم إلى شريك بأنه قال: «إنّ ذلك فتك وأن النبيﷺ قال: إن الإيمان قيد الفتك»[١].

وقال بعض آخر: حتى لو استند مسلم بحديث الفتك ففيه بحث وتأمل؛ لأنّ قتل ابن زياد في تلك الشرائط كان مغيّراً لأوضاع العراق وكربلاء، وكان ابن زياد فاسداً سفّاكاً والنبيﷺ نفسه قد أرسل نفراً إلى مكّة لقتل أبي سفيان غيلةً وإن لم يقدروا على ذلك، وكذلك قتل أشخاصاً نظير كعب بن الأشرف وأبي عفك غيلة»[٢].

ويلاحظ عليه أولاً: لا نعلم كيف جسر على أن يقول هكذا في فعل مسلم؛ فإنه وإن لم يكن معصوماً ولا قوله وفعله حجّة علينا، لكنّه كان نائب الحسين في الكوفة وقال في حقّه: «أنا باعث إليكم أخي وابن عمي وثقتي مسلم بن عقيل»[٣]. ولا شك أن من كان ثقة الإمام الحسين وعبّر عنه بأنه أخيه ونصبه لأمرٍ بتلك الأهمية يجب أن تكون أقواله وأفعاله مرضيةً له، ولا يصدر منه مخالف للأحكام الشرعية.

ثانياً: إنّ مسلماً كان يعيش في عصر أمير المؤمنينؑ والإمامين الحسن والحسينؑ وكان قريباً منهم جداً، من هنا كان أعلم بأحكام الإسلام ممّن يعيش بعد مضي أزيد من ألف عام من عصر المعصوم، وعلى هذا لا نجسر أن نخطئ مسلماً في عمله.

ثالثاً: لا يجوز التوسّل بأي وسيلة للوصول إلى المقصود، والإسلام لا يبرّر كلّ وسيلة؛ ولهذا اتّهم أمير المؤمنينؑ بعدم الدهاء والكياسة. وقال السيد الخميني: نحن مكلّفون بالوظيفة لا بالنتيجة.. ألم يقدر علي بعد وفاة عمر على أخذ الخلافة، بأن يتعهد

---

(١) بحار الأنوار ٤٥: ٩٧؛ وإعلام الورى ١: ٤٣٩.

(٢) رسول جعفريان، تاريخ خلفاء: ٤٥٨.

(٣) بحار الأنوار ٤٤: ٣٣٤.

بالعمل بسيرة الشيخين ظاهراً والعمل بما يراه مطابقاً للإسلام بعد تولّي الأمر، وعليه كان عزل معاوية سهلاً جدّاً في ذلك الزمان ولم يكن ليتولّى يزيد أمور المسلمين ولا لتحدث حوادث كربلاء و.. ألم يقدر علي أن يمنع وقوع حرب الجمل بحبس طلحة والزبير أو قتلهما غيلةً؟ ألم يقدر أن يمنع من حرب النهروان بكذبةٍ واحدة مع الخوارج؟ ألم يقدر على قتل ابن ملجم و..

رابعاً: إنّ الاستشهاد بفعل النبيﷺ في قتل عدد من المشركين واليهود غيلةً قياس مع الفارق؛ لأنّ من أمر النبي بقتله لم يكن مأموناً من قِبَله، والكلام إنما يكون في قتل من كان مأموناً ولذا لم يأمر النبي بقتل المنافقين، وابن زياد وإن كان فاسقاً فاجراً لكنّه كان محكوماً بالإسلام ظاهراً وكان مأموناً في بيت هانئ.

٩ ـ خبر أبي الصباح الكناني، قال: قلت لأبي عبداللهعليه السلام: **«إنّ لنا جاراً من همدان يقال له: الجعد ابن عبدالله، وهو يجلس إلينا فنذكر علياً أمير المؤمنينعليه السلام وفضله فيقع فيه أفتأذن لي فيه؟ فقال لي: يا أبا الصباح! أفكنت فاعلاً؟ فقلت: أي والله لئن أذنت لي فيه لأرصدنّه فإذا صار فيها اقتحمت عليه بسيفي فخبطته حتى أقتله، قال: فقال: يا أبا** الصباح! هذا الفتك وقد نهى رسول اللهﷺ عن الفتك. يا أبا الصباح! إنّ الإسلام قيد الفتك ولكن دعه فستكفي بغيرك»[1].

١٠ ـ قال الشريف الرضي: «ومن ذلك قولهﷺ: الإيمان قيّد الفتك»[2].

١١ـ وفي حديث المعراج: «قلت: إلهي فمتى يكون ذلك؟ فأوحى إليّ عز وجل: يكون ذلك إذا رفع العلم وظهر الجهل وكثر القرّاء وقلّ العمل وكثر الفتك وقلّ الفقهاء والهادون وكثر فقهاء الضلالة الخونة وكثر الشعراء..»[3].

---

(١) فروع الكافي ٧: ٣٥٧، ح١٦؛ ووسائل الشيعة ١٩: ١٧٠، باب ٢٢ من أبواب ديات النفس، ح١؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ٢١٤، ح٥٠؛ وبحار الأنوار ٤٧: ١٣٧، ح١٨٧.

(٢) الرضي، المجازات النبوية: ٣٥٦.

(٣) بحار الأنوار ٥٢: ٢٧٧، ح١٧٢.

وعليه، فحديث الفتك صدر من طريق الشيعة والسنّة بأسانيد ضعيفة، لكن:

أ ـ إنّ حديث الفتك وصل بطرق متعدّدة، فيمكن دعوى استفاضته؛ وهذا ما يوجب اعتماده؛ والملاك في حجية الخبر هو الوثوق بصدوره.

٢ ـ إنّ المرسِل لحديث أبي الصباح هو الحسن ابن محبوب، وهو ممّن أجمع الأصحاب على تصحيح ما يصحّ عنه؛ فبناءً على هذا يكون الحديث معتبراً.

٢ . حديث الفتك من حيث الدلالة

قال ابن منظور: «الفتك: ركوب ما هم من الأمور ودعت إليه النفس.. وفتك بالرجل فَتكاً وفُتُكاً وفِتكاً: انتهز منه غِرَّة فقتله أو جرحه، وقيل: هو القتل أو الجرح مجاهدة وكل من قتل رجلاً غاراً فهو فاتك.. قال أبو عبيد: الفتك أن يأتي الرجل صاحبه وهو غارّ غافل حتى يشدّ عليه فيقتله وإن لم يكن أعطاه أماناً قبل ذلك..»[1]. وقال ابن الأثير: «الفتك أن يأتي الرجل صاحبه وهو غارّ غافل فيشدّ عليه فيقتله، والغِيلة: أن يخدعه ثم يقتله في موضع خفيّ، وقد تكرر ذكر الفتك في الحديث»[2].

وعلى هذا؛ فالفتك هو القتل عن غفلة، وهو الإرهاب في العرف العام وإطلاق الحديث أعمّ من أن يكون المقتول مهدور الدم أو محقونه، كافراً أو مسلماً، مأموناً من قبل القاتل أو غير مأمون، لكنّ المسلّم أن النبيﷺ أمر بقتل عدد من اليهود والمشركين، وهذا متواتر إجمالاً ونطمئن بصدوره؛ فيقع التعارض بين حديث الفتك وفعل النبيﷺ ونجمع بينهما بأحد الوجهين:

١ ـ بناء على عموم الفتك للقتل غفلةً، سواء كان المقتول مأموناً أم غير مأمون من قِبَل القاتل، كما صرح به أبو عبيد؛ فالنسبة بين حديث الفتك وفعل النبيﷺ هو العموم والخصوص مطلقاً، فيخصّ حديث الفتك بفعل النبيﷺ، لكن حيث لا

---

(١) ابن منظور، لسان العرب ١٠: ١٧٧.

(٢) النهاية ٣: ٤٠٩.

يكون للفعل إطلاق؛ يقتصر في التخصيص على القدر المتيقن؛ وبالنظر في سيرة النبي الأعظم نجد أنّ من أمر بقتلهم كانوا من المشركين أو اليهود أو ممّن ارتدّ عن الإسلام، وكانوا بصدد التآمر على الإسلام وتجهيز الخيل عليه كخالد بن سفيان، أو كانوا يهجون النبي ويحرّضون المشركين على المسلمين كعصماء وأبي عفك وكعب بن الأشرف، أو كانوا ممّن حاربوا النبي فيما سبق كأبي رافع؛ فعلى هذا يستفاد من فعل النبي جواز قتل طوائف: أ ـ من كان بصدد تجهيز الجند على المسلمين. ب ـ من يهجو المسلمين ويحرّض المشركين على حرب المسلمين. ج ـ من حارب المسلمين فيما سبق من أئمة الكفر، وكان بصدد القتال فيما يأتي. د ـ من ارتكب جناية عظيمة بالمسلمين كهند ووحشي و..

ويضاف إليه: إنّ كلّ من أمر النبي بقتله كان من رؤوس الكفر والشرك ولم يكن إنساناً عادياً وكانت حياته خطراً عظيماً على المجتمع الإسلامي؛ وعلى هذا لا يمكن الاستناد إلى فعل النبي لقتل كلّ من ارتد عن الإسلام ومن كان مأموناً من قبل المسلمين، وعلى تقدير الشك في جواز قتل أحد فلابد من الرجوع إلى إطلاق حديث الفتك والقول بحرمته.

٢ ـ ذهب بعضٌ إلى اختصاص الفتك بمن كان مأموناً من قِبَل القاتل؛ وعلى هذا يكون من أمر النبي بقتله خارجاً عن الحديث تخصّصاً، ولا تعارض بينهما أصلاً؛ لأنّ جميع من أمر النبي بقتلهم لم يكونوا مأمونين من قبَله ﷺ. قال العظيم آبادي: «معنى الحديث أنّ الإيمان يمنع من الفتك الذي هو القتل بعد الإيمان غدراً كما يمنع القيد من التصرف»[1]، ويستفاد ذلك أيضاً من بعض الروايات ففي حديث معاوية: «ما كنت لتفعليه وأنا ببيت أمان وقد سمعت النبي ﷺ يقول: الإيمان قيد الفتك»، وفي حديث عمرو بن الحمق: «الإيمان قيد الفتك، من أمّن رجلاً على دمه فقتله فأنا من القاتل بريء..».

---

(١) عون المعبود ٧: ٤٥٧، ح٢٧٥٢.

لكن قد تقدم من أهل اللغة أن الفتك هو مطلق القتل على غرّة، ولا يختصّ ذلك بقتل من كان مأموناً من القاتل، ولعلّ من عرّفه بذلك قصد الفتك الحرام منه في الإسلام، وكيف كان فليس المراد من الأمان هو الأمان الخاصّ الصادر من القاتل، بل من كان محقون الدم في الإسلام، والشاهد عليه كلام معاوية لعائشة.

ولا يصدق مفهوم الإرهاب على فعل النبيّ ﷺ في قتل رؤساء اليهود والمشركين؛ لأنّ الإرهاب هو القتل غير المشروع، ومن قتل بأمر النبي كان في حال الحرب مع المسلمين، وكان ارتكب جنايات عظيمة، وكان فعل النبي مصداقاً للدفاع عن الإسلام والمسلمين.

كما أنّ حديث الفتك يدلّ على حرمة الإرهاب من كلّ أحد، سواء من جانب الحكومة أو من جانب آحاد المسلمين، وقد توجد أدلّة على حرمة الإرهاب في موارد خاصة:

ألوان الإرهاب

أ. الإرهاب من آحاد المسلمين

لا تحتاج حرمة الإرهاب من آحاد المسلمين دون إذن الحاكم إلى بيان وإقامة الدليل والبرهان؛ لأنّ المقتول لو كان محقون الدم يكون الإرهاب من مصاديق قتل النفس، وهو من أعظم الذنوب في الإسلام، وهذا واضح، أمّا إذا كان مهدور الدم فجواز قتله أو وجوبه إنّما يكون على الحاكم لا على آحاد المسلمين؛ فعن حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام من يقيم الحدود: السلطان أو القاضي؟ قال: «إقامة الحدود إلى من إليه الحكم»[1]. ويقول المفيد: «فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله، وهم أئمة الهدى من آل محمد ﷺ ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكّام، وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ١٨ : ٣٣٨، باب ٢٨ من أبواب مقدمات الحدود، ح١.

(٢) المصدر نفسه، ح٢.

إنّ هدر دم إنسان لا يعني جواز قتله لكلّ أحد؛ فإن جواز قتل شخص من جهة إقامة الحدّ إنّما يكون بعد إثبات موجبه عند الحاكم وجواز قتله من جهة القصاص منوطٌ بإثبات التعمّد في القتل وطلب وليّ المقتول، نعم هناك فرق بين من قتل محقون الدم ومهدوره؛ فإنّ الأول مستحقّ للقصاص اتفاقاً فيما اختلف في الثاني. قال في الجواهر: «فلو قتل غير معصوم الدم كالحربي والزاني والمحصن والمرتد وكلّ من أباح الشرع قتله فلا قصاص وإن أثم في بعض الصور، باعتبار كون قتله حدّاً مباشرته للحاكم وإن كان غير معصوم الدم في نفسه»(١). وذهب السيد الخوئي إلى ثبوت القصاص أو الدية في بعض الصور، قال: «لو وجب قتل شخص بزنا أو لواط أو نحو ذلك ـ غير سبّ النبي صلى الله عليه وآله ـ فقتله غير الإمام، قيل: إنه لا قود ولا دية عليه، ولكنّ الأظهر ثبوت القود أو الدية مع التراضي»(٢).

والنتيجة أنّ حقن الدم أو هدره من المفاهيم النسبية؛ فقد يكون شخص مهدور الدم بالنسبة إلى الحاكم أو وليّ المقتول لكنّه محقون الدم بالنسبة إلى سائر الناس؛ فلو جاز قتل مهدور الدم من كلّ أحد للزم منه الفوضى في المجتمع، نعم قد أجاز الشارع قتل بعض الناس لكلّ أحد، لكن ذلك في موارد خارجة عن الإرهاب، وداخلة في مصاديق الدفاع وهي:

حالات الترخيص في القتل لكلّ إنسان

١. المتعدّي على حريم الآخرين

جعل الإسلام دار الإنسان حريماً له؛ فلا يجوز الدخول فيه لغيره من دون إذن صاحبه؛ فلو دخل إنسانٌ حريم غيره دون إذنه يجوز ـ بل يجب ـ دفعه بأي طريق ممكن؛ فعن النبي صلى الله عليه وآله: «الدار حرم فمن دخل عليك حرمك فاقتله»(٣)، وعن غياث بن

---

(١) النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ١٢.

(٢) الخوئي، مباني تكملة المنهاج ٢: ٦٩.

(٣) نهج الفصاحة: ٣٣١، ح١٥٨٢.

إبراهيم عن جعفر عن أبيهعليهما السلام قال: «إذا دخل عليك اللص يريد أهلك ومالك فإن استطعت أن تبدره وتضربه فابدره واضربه» وقال: «اللصّ محارب لله ولرسوله فاقتله فما منك منه فهو علي»[1].

بل من قتل في الدفاع عن ماله فهو في الإسلام شهيد؛ فعن محمد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: «من قتل دون ماله فهو شهيد»[2]، وقد اتفق الفقهاء في ذلك؛ قال المحقق الحلي: «للإنسان أن يدفع عن نفسه وحريمه وماله ما استطاع ويجب اعتماد الأسهل.. ويذهب دم المدفوع هدراً جرحاً كان أو قتلاً». «بلا خلاف أجده فيه نصّاً وفتوى بل الإجماع بقسميه عليه»[3]، ولا شك في أن دفع المهاجم من حقوق الإنسان؛ فلا يعدّ إرهاباً، بل هو ممّا يوجب أمن الجميع؛ إذ لو دفع أفراد المجتمع المهاجمَ لهم حتى يموت لم يجسر أحد على الاعتداء على حريم الآخرين.

٢ . الزاني بزوجة غيره

من وجد رجلاً زنى بأهله، يجوز له قتله، قال السيد الخميني: «لو وجد مع زوجته رجلاً يزني بها وعلم بمطاوعتها له فله قتلهما ولا إثم عليه ولا قود، من غير فرق بين كونهما محصنين أو لا، وكون الزوجة دائمة أو منقطعة، ولا بين كونها مدخولاً بها أو لا»[4].

وهذا الحكم لا يوجب الفوضى وعدم الأمن في المجتمع؛ لأنّ قتله يجوز له شرعاً فيما بينه وبين الله ولا يعاقب عليه، لكن لو لم يقدر على إثباته عند الحاكم فإنه يقاصّ به، وهذا ما يوجب سدّ أيّ سوء استفادة من هذا الحكم، يقول السيد الخميني: «في الموارد

---

(١) وسائل الشيعة ١٨ : ٥٤٣، باب ٧ من أبواب حدّ المحارب، ح٢.

(٢) المصدر نفسه: ٥٨٩، باب ٤ من أبواب الدفاع، ح١.

(٣) جواهر الكلام ٤١ : ٦٥٠ ـ ٦٥١.

(٤) الخميني، تحرير الوسيلة ١ : ٤٩١، مسألة ٢٨.

التي جاز الضرب والجرح والقتل إنما يجوز بينه وبين الله وليس عليه شيء واقعاً، لكن في الظاهر يحكم القاضي على ميزان القضاء، فلو قتل رجلاً وادّعى أنه رآه مع امرأته ولم يكن له شهود على طبق ما قرّره الشارع، يُحكم عليه بالقصاص، وكذا في الأشباه والنظائر»[1].

وهذا أيضاً ليس إرهاباً؛ لأنّ كل إنسان مجاز في الدفاع عن حريمه لا سيما في مسألة العرض الأكثر أهميةً للمسلم من نفسه؛ فكثيراً ما يبذل نفسه في حفظ عرضه.

٣ . قتل سابّ النبيﷺ

وممّن يجوز قتله سابّ النبيﷺ؛ لأنه يكون أشدّ عند المسلم من التعرّض لنفسه وعرضه؛ فإنّ النبي عند المسلمين أعزّ وأكرم وأحبّ من أنفسهم وأموالهم وأولادهم؛ ولعلّ المسلم يقدر على العفو عمّن قتل ولده، لكنّه لا يقدر أن يعفو عمّن يتجاسر على نبيه.

٤ . قتل مدّعي النبوة

وممّن يجوز قتله لكلّ أحد مدّعي النبوة، قال في الجواهر: «من ادّعى النبوة وجب قتله بلا خلاف أجده»[2].

ب . الإرهاب من الحاكم الشرعي

بناءً على نظرية ولاية الفقيه، للفقهاء في عصر الغيبة مناصب ثلاثة: الإفتاء، والقضاء، وإجراء الحدود والولاية على المجتمع، وعلى هذا يطرح تساؤل هنا: هل للفقيه استخدام الإرهاب لتأسيس الدولة وإبقائها؟ وهل يجوز له قتل المجرمين غيلةً من جهة إجراء الحدود فيما إذا لم يتمكّن من إحضار المجرم وإجراء الحدّ عليه؟ والبحث

---

(١) المصدر نفسه: ٢٩.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٤٤٠.

في هذه المحاور يقع في نقطتين:

النقطة الأولى: إجراء الحدود خفاءً

المتداول في إجراء الحدود إحضارُ المجرم ومحاكمته وإجراء الحدّ عليه بعد ثبوت ما يوجب الحدّ، لكن قد يتفق عدم قدرة الفقيه على جلب الجاني وإجراء الحدّ عليه أو كون إجراء الحدّ علناً عليه مخالفاً للمصلحة؛ فهل يجوز هنا إجراء الحدّ عليه خفاءً؟

إنّ إجراء الحكم على المجرم خفاءً على أقسام:

١ ـ من فرّ حين إجراء الحكم عليه: إذا صار المجرم محكوماً بالقتل حضوراً ثم توارى عند إجراء الحكم عليه، بحيث لا يمكن أخذه أو يستلزم أخذه قتل عدد من الأبرياء والمسالمين، ففي هذه الصورة هل يجوز للحاكم أن يأمر شخصاً بعينه بقتله أو يأمر كلّ من قدر عليه من المسلمين بقتله أم لا؟

لم يتعرّض الفقهاء لهذا الموضوع، لكن يمكن استفادة جواز قتله من إطلاق طوائف من الأخبار:

١ ـ ما دلّ على وجوب إجراء الحدود وحرمة تعطيلها؛ فقد روى ميثم أو صالح بن ميثم عن أبيه في حديث طويل: أنّ امرأة أتت أمير المؤمنين فأقرّت عنده بالزنا أربع مرات قال: فرفع رأسه إلى السماء وقال: «اللهم إنه قد ثبت عليها أربع شهادات، وأنك قد قلت لنبيك صلى الله عليه وآله فيما أخبرته من دينك: يا محمّد! من عطّل حداً من حدودي فقد عاندني وطلب بذلك مضادتي»[1].

٢ ـ ما دلّ على وجوب إجراء الحدّ على الإمام وعدم جواز العفو عنه إذا ثبت بالبيّنة؛ فعن أبي عبدالله البرقي عن بعض أصحابه عن بعض الصادقين عليه السلام قال: «فجاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّ بالسرقة فقال له: أتقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم سورة البقرة، قال: قد ذهبت يدك لسورة البقرة، قال: فقال الأشعث: أتعطل حدّاً من حدود

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٣٠٩، باب ١ من أبواب مقدمات الحدود، ح٦.

الله؟ فقال: وما يدريك ما هذا؟ إذا قامت البيّنة فليس للإمام أن يعفو وإذا أقرّ الرجل على نفسه فذاك إلى الإمام إن شاء عفا وإن شاء قطع»[١].

٣ ـ ما دلّ على عدم الشفاعة في الحدود بعد بلوغها الإمام؛ فعن محمد بن قيس عن أبي جعفرعليه السلام قال: كان لأم سلمة زوج النبيصلى الله عليه وآله أمةً فسرقت من قوم، فأتى بها النبي فكلّمته أم سلمة فيها، فقال النبي: يا أم سلمة! هذا حدّ من حدود الله لا يضيع، فقطعها رسول الله[٢]؛ وعن مثنى الحناط عن أبي عبداللهعليه السلام قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله لأسامة بن زيد: «لا يشفع في حدّ»[٣].

٤ ـ ما دلّ على عدم جواز تأخير الحدود؛ فعن السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليعليه السلام في حديث قال: «ليس في الحدود نظر ساعة»[٤].

٥ ـ ما دلّ على أنّ إجراء حدّ خير من مطر أربعين يوماً، فعن السكوني عن أبي عبداللهعليه السلام قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: «إقامة حدّ خير من مطر أربعين صباحاً»[٥].

هذا ولكنّ الأحاديث المتقدمة ـ عدا واحدٍ منها ـ ليست في مقام بيان كيفية إجراء الحدود حتى يكون لها إطلاق من هذه الجهة؛ لأنّ أحاديث عدم جواز تعطيل الحدود وما دلّ على وجوب إقامتها على الإمام وما دلّ على عدم قبول الشفاعة فيها وما دلّ على عدم جواز تأخيرها وما دلّ على أن إجراء حدّ خير من مطر أربعين يوماً كلّها ناظرة إلى إجراء الحدود بجميع ما يعتبر فيها في الشرع بما لها من الشرائط، وفي صورة فقد كلّ واحد من شرائطها لا يصدق التعطيل؛ ولذا ما دلّ على أنّ إجراء الحدود يكون بيد الإمام ومن كان مأذوناً من قِبَله أو يشترط في إجرائها أموراً أخرى لا يكون مخصّصاً أو

---

(١) المصدر نفسه: ٣٣١، ح٣.

(٢) المصدر نفسه: ٣٣٢، باب ٢٠، ح١.

(٣) المصدر نفسه: ٣٣٣، ح٢.

(٤) المصدر نفسه: ٣٣٦، باب ٢٥، ح١.

(٥) المصدر نفسه: ٣٠٨، باب ١، ح٤.

مقيداً لهذه الأحاديث.

نعم حديث يزيد الكناسي عن أبي جعفرعليه السلام قال: «.. ولا تبطل حدود الله في خلقه ولا تبطل حقوق المسلمين بينهم»[١]، له إطلاق من هذه الجهة؛ حيث يدلّ على عدم إبطال الحدود، سواء وجد فقيه أم لا، وسواء أمكن أخذ المجرم أم لم يمكن، فيجب بمقتضاه إجراء الحدود بأيّ طريق ممكن.

وهذا الحديث حاكم على قاعدة «الدرء»؛ حيث إنه مع وجوب إجراء الحدّ كيفما اتفق لا شبهة في إجراء الحدّ على المتوارى حتى تجري قاعدة الدرء، نعم يقيّد إطلاقه بما دلّ على عدم جواز الحدّ في أرض العدو؛ فعن أبي مريم عن أبي جعفرعليه السلام قال: قال أمير المؤمنينعليه السلام: «لا يقام على أحد حدّ بأرض العدو»[٢]؛ وعلى هذا لو هرب المجرم إلى أرض العدو فلا يجوز إجراء الحدّ عليه خفاء، ولكن قيّد في الجواهر هذا الحكم بالجلد[٣]، والظاهر أنّ دليله انتفاء اللحوق بالعدو في صورة القتل، فلا يشمله الثاني، لكن الحديث الأوّل مطلق ولا يقيّده الحديث الثاني.

وبعد التي واللتيا، يبقى التعارض بين حديث الفتك وحديث يزيد الكناسي؛ فإن كان الفتك هو قتل من كان مأموناً فلا منافاة بينهما؛ لأن من هرب حين إجراء الحدّ عليه لا يكون مأموناً من قِبَل الحاكم حتى يعدّ قتله فتكاً، أما لو كان الفتك مطلق القتل على غرّة، فيقع التعارض بينهما بالعموم من وجه، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر. لكن لا إشكال فيما يعدّ المجرم خطراً على الإسلام والمسلمين فيجب قتله بأيّ وجه ممكن؛ لتقدم حفظ النظام وأمن المجتمع وحفظ بيضة الإسلام على الأحكام جميعها، أما فيما لا يعدّ خطراً كذلك كمن زنا محصناً ثم هرب من إجراء الحكم بعد ثبوته، فالمرجع هو

---

(١) المصدر نفسه: ٣١٤، باب ٦، ح١.

(٢) المصدر نفسه: ٣١٧، باب ١٠، ح١.

(٣) جواهر الكلام ٤١: ٣٤٤.

قاعدة الدرء؛ فلا يجوز قتله على غرّة.

ويوجد حديث آخر هنا عن أبي بصير عن أبي عبدالله، في رجل أقيمت عليه البيّنة بأنه زنى، ثم هرب قبل أن يضرب قال‏عليه السلام: «إن تاب فما شيء، وإن وقع في يد الإمام أقام عليه الحدّ، وإن علم مكانه بعث إليه»(١)، والمراد من قوله: «فما عليه شيء» عدم العقاب عليه؛ فلا ينافي إجراء الحدّ عليه؛ فلا يسقط عنه الحدّ إن وقع في يد الحاكم. ويستفاد من هذا الحديث أنه لا يجب على المجرم في حقوق الله تسليم نفسه إلى الحاكم حتى بعد إقامة البيّنة وإثبات جرمه، بل له أن يتوب ويختفي من الحاكم ولا عقاب عليه، كما يستفاد من عدّة أحاديث عدم وجوب الاعتراف بالذنب عند الحاكم، بل مرجوحيته والتوبة فيما بينه وبين الله. ويستفاد منه أيضاً أنه لا يجب على الحاكم الفحص عن المجرم في حقوق الله وتعقّبه إذا لم يعدّ خطراً على الإسلام والمسلمين؛ فلو وقع في يده اتفاقاً أقام عليه الحدّ، ولو علم بمكانه بعث إليه؛ لأن الإمام‏عليه السلام لم يقل: يجب على الحاكم تعقبه والفحص عنه حتى يجده، وإنما قال: «وإن وقع في يد الإمام أقام عليه الحد..» ولم يتعرض الإمام‏عليه السلام لإجراء الحدّ على من هرب بعد إثبات الجرم خفاءً وغيلة، وهذا مشعر بأن الواجب على الحاكم هو إجراء الحدود على المجرمين بالطرق المعتادة؛ من هنا لا يبعد أن يكون حديث يزيد الكناسي أيضاً ناظراً إلى الطرق المعتادة في إجراء الحدود؛ لأن المنصرف إلى أذهان الناس عند التكلّم في إجراء الحدود هو هذه الطرق، ولا يتبادر منه إجراء الحدّ خفاءً؛ فلو كان مراد الإمام إجراء الحدود بأيّ طريق ممكن فلابد عليه أن يبيّن ذلك صريحاً، ولا يجوز الاكتفاء بهذا المقدار من البيان؛ لأنه مستلزم للإخلال بالغرض، والشاهد على هذا أن إجراء الحدود في عصر النبي وعلي كان بالطرق المعتادة إلا فيمن عدّ خطراً على الإسلام والمسلمين وأمن المجتمع.

لكن حديث أبي بصير مرسل لا اعتبار به إلا على مبنى اعتبار كل حديث صحّ عن

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٣٢٨، باب ١٦ من أبواب مقدمات الحدود، ح٤.

أصحاب الإجماع. وعلى فرض عدم وجود دليل على جواز ذلك وعدمه فالمرجع هو قاعدة الدرء وأصالة عدم ولاية الفقيه فيما شك فيه.

٢ـ عدم حضور المجرم ومحاكمته غياباً وهذا نظير الفرع السابق في جميع ما ذكرنا.

٣ـ إن الحاكم بدليل عدم بسط اليد أو لمصلحة لم يخبر المجرم ولم يحضره إلى المحكمة، وعلى هذا فهل يجوز له محاكمته غياباً وإجراء الحكم عليه خفاء أم لا؟

لا إشكال في جواز ذلك إذا كانت حياة المجرم موجبةً للإخلال بالنظام وإيجاد الرعب في المجتمع وتهديد المسلمين، نظير ما اتفق في عصر النبي صلى الله عليه وآله بالنسبة إلى عدد من اليهود والمشركين، أمّا إذا لم يكن بقاؤه كذلك وإن كان مانعاً عن تأسيس الدولة أو مزاحماً لبقائها فلا يجوز ذلك للفقيه، ويجري فيه جميع ما ذكرنا في القسم الأوّل. ونضيف إلى ذلك:

أولاً: إنه قبل المحاكمة والإعلام يكون مأموناً من قِبَل الحاكم، ويكون قتله فتكاً؛ فيتعارض فيه حديث الفتك وحديث الكناسي، والمرجع بعد التساقط قاعدة الدرء وعدم ولاية الفقيه على ذلك.

ثانياً: مضافاً إلى حديث الفتك، وردت أحاديث عن الأئمة عليهم السلام في النهي عن قتل من كان مأموناً بعد تأسيس الدولة، وجميع آحاد المسلمين وأهل الذمة بل الكفّار المعاهدون مأمونون من قبل الحاكم عدا من نصّب نفسه لمواجهة الدولة، وكذلك قبل تأسيس الدولة تكون الاتفاقية القائمة بين الفقيه والناس على الأمن؛ فعن النبي صلى الله عليه وآله: «من أمّن رجلاً على دمه فقتله فأنا بريئ من القاتل وإن كان المقتول كافراً»[1]، وعنه أيضاً: «من أمّن رجلاً على دمه فقتله فإنه يحمل لواء غدر يوم القيامة»[2].

ثالثاً: يستفاد من عدّة أحاديث عدم جواز قتل من ائتمنه غيره؛ فعن النبي صلى الله عليه وآله: «إذا

(١) الريشهري، ميزان الحكمة ١: ٣٥٢، ح١٥٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٣، ح١٥٢٧؛ وبحار الأنوار ١٠٠: ٤٧.

أمّنك الرجل على دمه فلا تقتله»[١]، وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «ليس المسلم بالخائن إذا ائتمن، ولا بالمخلف إذا وعد، ولا الكاذب إذا نطق»[٢]، وعن علي بن الحسين عليه السلام: «والمنافق.. وإن ائتمنته خانك»[٣]، وعن علي عليه السلام: «والفاجر إن ائتمنته خانك»[٤]، وعن النبي صلى الله عليه وآله: «تقبّلوا إليّ بست خصال أتقبّل لكم بالجنة: إذا حدّثتم فلا تكذبوا، وإذا وعدتم فلا تخلفوا، وإذا ائتمنتم فلا تخونوا، وغضّوا أبصاركم واحفظوا فروجكم، وكفوا أيديكم وألسنتكم»[٥].

ولا شك في أن المؤتمن لا ينحصر فيمن يؤتمن على مال، بل يشمل من يشعر الإنسان من قبله بالأمن على نفسه؛ فإن قتله يكون من أعظم الخيانات؛ فعن أبي جعفر عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «ألا أنبئكم بالمؤمن: من ائتمنه المؤمنون على أنفسهم وأموالهم..»[٦].

وواضح أن الناس قبل إثبات جرائمهم في المحاكم العادلة يأتمنون الحاكم على أموالهم وأنفسهم؛ لأن إحلال الأمن في المجتمع من أهم أهداف الدولة في الإسلام.

رابعاً: تقدّم أن إطلاق حديث الكناسي منصرف إلى الكيفية المعتادة في إجراء الأحكام؛ فلا دليل على جواز إجراء الأحكام بأيّ كيفية من ناحية الولي الفقيه؛ لأنه مع الشك في جواز فعل الفقيه فالأصل عدمه حتى على نظرية الولاية المطلقة للفقيه؛ لأن معنى الولاية المطلقة هو انتقال جميع صلاحيات المعصوم إلى الفقيه، وعلى هذا فكل صلاحية ثبتت للمعصوم تثبت للفقيه بضميمة أدلّة ولاية الفقيه، لكن إذا علمنا بعدم جواز فعلٍ ما على المعصوم أو شككنا فيه؛ فلا يمكن إثباته للفقيه؛ يقول الإمام

---

(١) ميزان الحكمة ١: ٣٥٢، ح١٥٢٤.

(٢) بحار الأنوار ٣٢: ٤٦٤، ٥٩٥، وج٣٤: ١٤٦، وج٧٥: ٤٠.

(٣) المصدر نفسه ٥٤: ٢٩١، ح١٤.

(٤) المصدر نفسه ٦٧: ١٠، ح٦.

(٥) المصدر نفسه ٦٦: ٣٧٢، ح١٦.

(٦) المصدر نفسه ٧٢: ٢٣٦، وج٦٤: ٣٥٨.

الخميني: «وليعلم أن كلّ ما ورد ثبوته للإمام أو السلطان أو والي المسلمين أو ولي الأمر أو للرسول أو النبي صلى الله عليه وآله أو ما يشابهها من العناوين يثبت بأدلّة الولاية للفقيه، نعم لا يثبت للفقيه ما شك في ثبوته للإمام عليه السلام أو علم عدم ثبوته له»[١]؛ وعليه، فإثبات جواز كل فعل للفقيه يتوقف على إثبات جوازه للمعصوم، وإثباته للمعصوم يتوقف على إثبات فعل المعصوم له أو دلالة دليل لفظي على جوازه، فلو لم يوجد شيء منهما فالأصل عدم ولاية الفقيه. والمحاكمة غياباً وإجراء الحكم خفاء مما لا دليل عليه لفظاً، ولم يفعله المعصوم إلا فيما خيف على بيضة الإسلام أو كان تهديداً لأمن المجتمع أو موجباً لهلاك الأبرياء والمسالمين.

ومما يجب أن يعلم أن المراد من تهديد بيضة الإسلام ما يعدّ خطراً على بقاء الإسلام كما في عصر النبي وأمير المؤمنين والحسن والحسين، أو يوجب انحراف كثير من الناس كمحمد بن بشير، وهذا قلّما يوجد في زماننا هذا، والمراد من تهديد أمن المجتمع والنظام إيجاد الفوضى وشيوع القتل والغارة، أمّا العمل السياسي الذي لا يضرّ بالأمن فلا يشمله ذلك؛ لذا لم يقم النبي صلى الله عليه وآله بأيّ إجراء ضدّ المنافقين، وكذلك أمير المؤمنين عليه السلام في حقّ الخوارج ما داموا لم يعلنوا الحرب.

خامساً: أفتى الأصحاب بعدم جواز محاكمة المجرم غياباً في حقوق الله، وإطلاق كلماتهم وإن شمل ما إذا أبى المجرم عن الحضور إلى المحكمة، لكنّ القدر المتيقن منها ما إذا صدر الحكم عليه دون اطّلاعه وإعلامه، يقول ابن حمزة: «والحقوق ثلاثة: فإن كانت لله لم يحكم بها على الغائب، وإن كانت للناس حكم على ما ذكرنا، وإن كانت لله تعالى من وجه وللناس من وجه حكم على الغائب بحقّ الناس، وذلك مثل السرقة»[٢]. وقال صاحب إصباح الشيعة: «واعلم أن الحقوق ثلاثة أضرب: حق الله وحق الآدمي

(١) الخميني، البيع ٢: ٤٩٧.
(٢) سلسلة الينابيع الفقهية ١١: ٢٠٦.

وحق الله تعالى يتعلق به حق الآدمي؛ فحق الله كالزنا واللواط والخمر لا يقضى بها على الغائب؛ لأن القضاء على الغائب احتياط، وحقوق الله لا تحتاج إليه؛ لأنّها مبنيّة على الإسقاط والتخفيف، بخلاف حقوق الآدمي وذلك كالدَّين ونحوه؛ فإنه يقضي به على الغائب كما سبق، وحق الله المتعلق بآدمي كالسرقة فإنه يقضى فيها على الغائب بالغرم دون القطع»[١]. ومثله المحقق الحلي[٢]، والعلامة الحلي[٣]، واليزدي[٤].

لكن قال السيد الكلبايكاني ـ بعد ذكر الأدلة ـ: «هذا ولكن مقتضى أدلّة القضاء عمومها بالنسبة إلى الحاضر والغائب، وحينئذٍ فلو سرق حكم بقطع يده وبالغرم معاً؛ لعموم الأدلة، ودليل درء الحدّ بالشبهة لا يشمل هذا المقام، ولا مخصص ـ تام سنداً ودلالة ـ لتلك العمومات؛ فيقضى عليه في الحقين بلا فرق إلا أن يكون هناك إجماع»[٥].

ولم يظهر لنا مراده من عمومية أدلّة القضاء:

أ ـ فإن كان مراده أدلة القضاء على الغائب ففيه أنها وردت في حقوق الناس ولا تشمل حقوق الله؛ فعن جميل بن دراج عن جماعة من أصحابنا عنهماعليهما السلام قال: «الغائب يقضى عليه إذا قامت عليه البيّنة، ويباع ماله ويقضى عنه دينه وهو غائب، ويكون الغائب على حجّته إذا قدم»[٦]؛ فلا إشكال في اختصاصه بحقوق الناس بقرينة ذيله ولا أقلّ من عدم إطلاقه، مضافاً إلى أن الحديث لا يختصّ بالقضاء على الغائب، بل يشمل القضاء والإجراء معاً، وحقوق الله بعد الإجراء غير قابلة للجبران حتى يقال: «ويكون الغائب على حجّته إذا قدم». وحمله في حقوق الناس على القضاء والإجراء وفي حقوق

---

(١) المصدر نفسه: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ٣١٢.

(٣) المصدر نفسه: ٤١٧.

(٤) اليزدي، العروة الوثقى ٣: ٤٧.

(٥) الكلبايكاني، كتاب القضاء: ٣٧٤.

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ٢١٦، باب ٢٦ من أبواب كيفية الحكم، ح١.

الله على مجرد القضاء خلاف الظاهر.

ب ـ وإن كان مراده عمومية أدلة الحدود، ففيه أنها ليست في مقام بيان شرائط إجراء الحدود حتى يكون لها إطلاق من هذه الجهة، فليس سوى حديث يزيد الكناسي مطلقاً من هذه الجهة، لكنّه معارض بحديث الفتك، مضافاً إلى انصرافه للطريق المعتاد.

ج ـ وإن كان مراده أدلة ولاية الفقيه، ففيه ما تقدم من أن مقتضى عمومها تفويض كل ما للمعصوم إلى الفقيه، ولم يثبت أنّ هذا الفعل جائز للمعصوم أم لا؟ ولم نجد دليلاً عليه.

فتحصّل أن دليل عدم جواز إجراء الحكم على الغائب خفاءً دون اطّلاعه هو عدم وجود دليل عليه، والأصل عدم ولاية الفقيه على ذلك، ومقتضى قاعدة الدرء أيضاً ذلك كما قال في العروة.

النقطة الثانية: اغتيال المعارضين لتأسيس الدولة أو حفظها

بعدما علم أنه لا يجوز قتل المجرم خفاء وعلى غرّة؛ لإجراء حدّ من الحدود ـ إلا ما استثنى ـ بل يجب إحضاره ومحاكمته ثم إجراء الحدّ عليه، يصل الكلام إلى السؤال التالي: هل يجوز للفقيه ـ لتأسيس الدولة وإبقائها ـ ممارسة القتل خفاء أم لا؟

إنّ الأئمة عليهم السلام وإن كانوا منصوبين للخلافة والولاية بعد النبي صلى الله عليه وآله، ويجب على الأمة إطاعتهم وحمايتهم؛ لكن لا يجوز لهم التصدي للخلافة بأيّ طريق ممكن، حتى مع قتل المعارضين والعمل بالطرق المعتادة بين الجبّارين، بل يجب عليهم تصدّيها برضا الناس والبيعة لهم طوعاً[1]؛ يدلّ على هذا:

١ـ قال النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: «أنت بمنزلة الكعبة تؤتى ولا تأتي؛ فإن أتاك هؤلاء

---

(١) راجع للمؤلف: مجلة «نامه مفيد» العدد ٣٢ مقالة: جايكاه مردم در تشكيل حكومت پيشوايان معصوم.

القوم فسلّموها إليك ـ يعني الخلافة ـ فاقبل منهم، وإن لم يأتوك فلا تأتهم حتى يأتوك»[١]. وقد روي هذا الحديث بطرق متعددة مع اختلاف يسير، منها ما روي عن محمود بن لبيد في حديث له مع فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله في إمامة علي قال قلت: «يا سيدتي! فما باله قد قعد عن حقّه؟ فقالت: يا أبا عمر! لقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَثَل الإمام مَثَل الكعبة، إذ تؤتى ولا تأتي، أو قالت: مثل علي»[٢]. وهذا الحديث ورد بطرق مستفيضة، مما يوجب اعتباره، ويدلّ على أن الناس لو رضوا بولاية علي وجب عليه تأسيس الدولة وإلا فلا.

٢ـ عن علي عليه السلام في كتاب له إلى شيعته: «وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله عهد إليّ عهداً فقال: يا ابن أبي طالب! لك ولاء أمتي؛ فإن ولّوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا، فقم بأمرهم، وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه»[٣].

٣ـ وعنه بعد بيعة الناس لعثمان: «لقد علمتم أنّي أحقّ بها من غيري، ووالله لأسلمنّ ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن فيها جور إلا عليّ خاصّة؛ التماساً لأجر ذلك وفضله، وزهداً فيما تنافستموه من زخرفه وزبرجه»[٤].

يقول الشهيد المطهري: «الإمام الحسين عليه السلام وحده كان مستحقاً للخلافة ومنصوصاً لا فرق بينه وبين أخيه وأبيه، كما أنه لا فرق بين يزيد ومعاوية والخلفاء الثلاثة، وهذا لا يوجب تكليفاً؛ فإن عرف الناس أصلحية الإمام وبايعوه فقد أعلنوا ببيعتهم ـ في الحقيقة ـ صلاحيتهم وتهيؤهم لقبول ولايته، والإمام أيضاً يقبل ذلك. وإذا لم يستعد الناس من جهة ولم يكن الأمر في صلاح المسلمين من جهة أخرى فلا يكلَّف الإمام بالمعارضة، بل وظيفته التعاون كما فعل علي؛ فقد كان يشارك في

(١) موسوعة علي بن أبي طالب في الكتاب والسنة ٨: ١١٩، ح٣٣٧١.

(٢) المصدر نفسه، ح٣٣٧٣.

(٣) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٥٠٥، نقلاً عن كشف المحجة لابن طاووس: ١٨٠.

(٤) نهج البلاغة، خ٧٤.

النشاطات السياسية والقضائية، وكان يحضر صلاة الجماعة..»[١].

٤ـ وعن الرضا عليه السلام: «لنا عليكم حقّ برسول الله صلى الله عليه وآله، ولكم علينا حقّ به فإذا أنتم أدّيتم إلينا ذلك وجب علينا الحقّ لكم»[٢]. ولاشك في أن حق الإمام على الناس هو نصرته وإطاعته، وحق الناس عليه إصلاحُ أمور دينهم ودنياهم، والإمام يقول: إنّ إصلاح أموركم يتوقف على إطاعتكم لي ونصرتكم، وفي هذا يقول الشهيد مطهري: «لنا عليكم حقّ ولايتكم، يعني هذا الحقّ لنا ولا يكون باختيار المأموم، لكن علينا حقّ إصلاح أموركم، ومتى أدّيتم حقّنا ـ يعني متى تقبّلتمونا خليفةً عليكم ـ يجب علينا أداء تكليفنا فيكم والسلام»[٣].

٥ـ عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لنا حقّ فأعطيناه، وإلا ركبنا الإبل وإن طال السرى»[٤]، يقول الرضي في تفسيره: «وهذا القول من لطيف الكلام وفصيحه، ومعناه أنّا إن لم نعط حقّنا كنّا أذلاء؛ وذلك أن الرديف يركب عجز البعير كالعبد والأسير ومن يجري مجراهما»[٥]؛ وهذا تفسير بعيد جداً؛ لأن الأئمة كانوا مظاهر العزّة والكرامة في المجتمع، وكانوا في قلوب الناس بحيث كانوا محسودين، فهل ملاك العزّة والكرامة هو الرئاسة والخلافة الظاهرية حتى يكون الأئمة أذلاء لبعدهم عنها؟ ألم يقل أمير المؤمنين: «والله لهي أحبّ إليّ من أمرتكم، إلا أن أقيم حقاً أو أدفع باطلاً»[٦]. والدليل عليه أنّ العبد لا يركب أعجاز الإبل باختياره بل يركبونه، أمّا الإمام فقد أسند الركوب في الحديث إلى نفسه، ومعلوم أنه لا يختار الذلّة؛ فالصحيح أن مراده ـ والله العالم ـ أنه لو سلّمت الخلافة إلينا نأخذ زمامها بأيدينا، ولو لم تسلّم إلينا تركناها ونركب أعجاز الإبل، وعلى

(١) مجموعة آثار للشهيد مطهري ١٧: ٥٢٧.

(٢) بحار الأنوار ٤٩: ١٤٦.

(٣) مجموعة آثار الشهيد مطهري ١٨: ١٣٢.

(٤) نهج البلاغة: ٤٧٢، حكمة: ٢٢.

(٥) شرح نهج البلاغة ١٨: ١٣٢.

(٦) نهج البلاغة: ٧٦، خ٣٣.

هذا فدلالته تامّة على المقصود.

٦ ـ وفي كتابٍ له إلى طلحة والزبير: «أما بعد، فقد علمتما وإن كتمتما أني لم أرد الناس حتى أرادوني، ولم أبايعهم حتى بايعوني، وإنكما ممّن أرادني وبايعني، وأن العامة لم تبايعني لسلطان غالب ولا لعرض حاضر، فإن كنتما بايعتماني طائعين فارجعا وتوبا إلى الله من قريب و..»[١].

٧ ـ وعنه لما أراده الناس على البيعة بعد قتل عثمان: «دعوني والتمسوا غيري؛ فأنّا مستقبلون أمراً له وجوه وألوان، لا تقوم له القلوب ولا تثبت عليه العقول، وإنّ الآفاق قد أغامت والحجة قد تنكرت، واعلموا أني إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب، وإن تركتموني فأنا كأحدكم، ولعلّي أسمعكم وأطوعكم لمن ولّيتموه أمركم، وأنا لكم وزيراً خير لكم مني أميراً»[٢]؛ فقد صرّح الإمام أنه مطيع ووزير لمن اختاره الناس للخلافة؛ لمّا علم أن الناس لا يتحمّلون صرف الحقّ.

٨ ـ ما في تاريخ الطبري، بسنده عن محمد بن الحنفية، قال: «كنت مع أبي حين قتل عثمان، فقام فدخل منزله، فأتاه أصحاب رسول الله فقالوا: إن هذا الرجل قد قتل، **ولابدّ للناس من إمام، ولا نجد اليوم أحداً أحقّ بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقة ولا أقرب من رسول الله فقال: ففي المسجد، فإن بيعتي لا تكون خفياً (خفيّة) ولا** تكون إلا عن رضى المسلمين»[٣]؛ وهذا يدلّ على أنه لم يكن بصدد تشكيل الدولة من غير طريق بيعة الناس عن رضاً.

٩ ـ عن الرضا بإسناده عن النبي قال: «من جاءكم يريد أن يفرّق الجماعة ويغصب الأمّة أمرها ويتولّى من غير مشورة، فاقتلوه»[٤]. وهو يدلّ على أنه لا يجوز

---

(١) المصدر نفسه: ٤٤٥، كتاب ٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٦، خ٩٢.

(٣) تاريخ الطبري.

(٤) الصدوق، عيون أخبار الرضا ٢: ٦٢، باب ٣١، ح٢٥٤.

لأحد تولّي أمور المجتمع من غير مشورة، وهذا لا ينافي نصب الأئمة من الله للخلافة؛ فإنّه يدلّ على أن للناس حقاً في تعيين الحاكم، ولا يدل على أن لهم حقاً في اختيار من شاء، بل عليهم أن يختاروا من نصبه الله لذلك؛ فهذا الحديث ساكت عن ذلك.

ومما تقدم يتبيّن أنه لا يجوز ـ لإقامة الدولة الإسلامية ـ التوسل بأيّ وسيلة، بل لابدّ من الطرق المشروعة؛ والإسلام لا يجوّز الرجوع إلى الوسائل غير المشروعة، والهدف لا يبرّر الوسيلة؛ ولذلك اتّهم علي بعدم الكياسة فيما عدّ معاوية الذي يستخدم كل وسيلة للوصول إلى هدفه داهيةً كياساً، حتى قال عليعليه السلام في جواب ذلك: «والله ما معاوية بأدهى منّي، ولكنه يغدر ويفجر، ولولا كراهية الغدر لكنت من أدهى الناس، ولكن كل غدرة فجرة، وكل فجرة كفرة، ولكل غادر لواء يعرف به يوم القيامة. والله ما استغفل بالمكيدة ولا استغمز بالشديدة»[١]. وقال في موضع آخر: «أتأمروني أن أطلب النصر بالجور، لا والله لا أفعل ما طلعت شمس ولاح في السماء نجم»[٢].

فلا يجوز الإقدام على فعل غير مشروع لتأسيس الدولة وحفظها، وسيرة المعصومين أقوى شاهد على ذلك؛ فإن أمير المؤمنين لم يحرّض أحداً على قتل عثمان بل منعهم عن ذلك؛ فقال في كتابه إلى معاوية: «ثم ذكرت ما كان من أمري وأمر عثمان، فلك أن تجاب عن هذه لرحمك منه، فأيّنا كان أعدى له وأهدى إلى مقاتله أمن بذلك له نصرته فاستقعده واستكفّه؟ أم من استنصره فتراخى عنه وبث المنون إليه حتى أتى قدره عليه؟.. وما كنت لاعتذر من أني كنت أنقم عليه أحداثاً، فإن كان الذنب إليه إرشادي وهدايتي له فربّ ملوم لا ذنب له، وقد يستفيد الظنّة المتنصح، وما أردت إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت»[٣].

والنتيجة أنه لا يجوز استخدام الإرهاب لتأسيس الدولة الإسلامية وحفظها.

---

(١) نهج البلاغة: ٣١٨، خ٢٠٠.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٨٢، باب٣٩ من أبواب جهاد العدو، ح٦.

(٣) نهج البلاغة: ٣٨٨، كتاب ٢٨.

العنف الجسدي
في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الشيخ حيدر حب الله

توطئة:

السؤال المطروح هنا هو هل أنّ الشريعة الإسلامية ـ وبحسب المقرّرات الأوّلية ـ قد جعلت لوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مرتبةً ثالثة بمعنى يستبطن استخدام القوّة والعنف الجسدي ضدّ فاعل المنكر زيادةً على مرتبتي القلب واللسان أم أن هذه الفريضة لم يقرّر فيها سوى هاتين المرتبتين أو على أبعد تقدير مرتبة ثالثة ليست بالتي تُختزَن فيها فكرة القوّة بالمعنى المتقدّم بحيث نلتزم بثلاثيّة المراتب لكن مع إجراء تعديل على مضمون المرتبة الثّالثة بحيث تتحوّل عن معناها الشّامل لاستخدام القوّة الجسدية إلى ممارسة القوّة بما لا يفضي إلى العنف الجسدي؟

ولا يعني العنف الجسدي مدلولاً سلبياً حتى يثار تساؤل عن مدى إمكانيّة أن يلتزم الإسلام به، وبالتالي فلا يعني هذا العنوان استباقاً للنتائج من خلال تحميل الفكرة وإلباسها المظهر السلبي، لأننا نلتزم بأن الإسلام قد دعا إلى العنف الجسدي في هذه

الدائرة أو تلك، إذ العنف الجسدي لا يمكن لأيِّ نظامٍ أو قانون أو حكومة أن تلغيه إذا أرادت أن تكون واقعيّة، ولم يحدّث التاريخ عن سلطةٍ سياسيّة أو اجتماعية أو دينية أو... لم تمارس العنف ولو في إطار عمليّة قوننة لـه حتى لو نظّرت ضدّه، كل ما في الأمر أنّه إذا أريد للموضوع أن يُقرأ من زاوية فلسفيّة إنسانيّة فإنه من الضروري أن تقدّم تبريرات تفسّر السّبب في اللجوء إلى القوّة ولو من خلال عدم وجود منفذ آخر.

وعلى كلّ حال، فليس هذا هو موضوع هذه الصفحات، لأنّها تريد أن تعالج المسألة من زاوية نقهيّة بحتة لا أكثر، أي أننا نريد مطاولة الموضوع وفق معطيات الفقه الإسلامي، لنكتشف هل يوجد في النصّ الديني أو العقل المؤسّس على هذا النص ما يدعم فرضيّة العنف الجسدي في سياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو السائد حالياً أم لا؟

ونحن في معالجتنا الفقهية هذه نعي مدى حساسية هذا الموضوع في واقعنا الإسلامي، ونقرّ بضرورة أن تكون إحدى معالجاته منطلقةً من المناخ القائم على الموروث الديني، ولهذا سنسعى قدر المكنة لتوظيف الموروث وأدواته لبحث هذا الأمر، كي لا نقع في مواجهة الاشكاليات التقليديّة للتيارات المدرسية السائدة، والتي ترفض بشدّة مطاولة موضوعاتها التراثية بأدوات متخارجة عن موروثها، رغم الإقرار بأنّ تجنّب المواجهة يبدو لنا كالمستحيل في ظلّ تجاربنا الأخيرة إسلامياً.

المسألة من زاوية التّاريخ الفقهي

وينبغي ـ بدايةً ـ أن نطلّ على تاريخ هذه المسألة في التراث الفقهي الإسلامي، والظاهر أنه لا خلاف بين الفقهاء في ثبوت هذه المرتبة ـ أي الثالثة ـ من حيث المبدأ، وقد عبّر عنها في كثير من المصادر والمراجع الفقهيّة باليد، وفسّرت في بعض هذه المصادر بمعنى مطلق استخدام القوّة والعنف الجسدي ضدّ فاعل المنكر كضربه ونحو ذلك.

فقد صرّح بذلك أو هو ظاهر كلمات كل من ابن حمزة الطوسي (ق ٦هـ)[1] وابن البرّاج الطرابلسي (٥٨٨هـ)[2]، وأبي الصلاح الحلبي(٤٤٧هـ)[3]، والشيخ المفيد (٤١٣هـ)[4]، والشيخ الصّدوق (٣٨١هـ)[5]، والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)[6]، وابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)[7]، وابن فهد الحلّي (٨٤١هـ)[8]، وسلاّر الديلمي والمحقق الحلّي (٦٧٦هـ)[10]، والعلاّمة الحلّي (٧٢٦هـ)[11]، والشهيدين الأول (٧٨٦هـ)[12]، والثاني (٩٦٥هـ)[13]، وابن سعيد الحلّي (٦٩٠هـ)[14]، والفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)[15]، والمحقق الخراساني (١٠٩٠هـ)[16]، والمحقّق الأردبيلي

---

(١) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٠٧.

(٢) المهذّب ١: ٣٤١.

(٣) الكافي: ٢٦٧.

(٤) المقنعة: ٨٠٩ ـ ٨١٠.

(٥) الهداية: ٥٧.

(٦) النّهاية: ٢٩٩ ـ ٣٠٠، والاقتصاد: ١٥٠.

(٧) السّرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٢٣.

(٨) قد يظهر من المهذب البارع ٢: ٣٢٥، وان كانت الدلالة ضعيفة لانها لمحض سكوته عن التزام المختصر النافع بذلك وهو لا يؤكّد أنه يلتزمه أيضاً، لأنّ مقدّمة الكتاب ـ أي المهذب البارع ـ ليس فيها ما يشير الى مثل ذلك من أنّه سيعلّق على ما يخالفه أو ما شابه.

(٩) المراسم العلويّة: ٢٦٣.

(١٠) المختصر النافع: ١١٥، وشرائع الإسلام ١: ٢٥٩.

(١١) القواعد ١: ٥٢٥، وتبصرة المتعلّمين: ٩٠، وإرشاد الأذهان ١: ٣٥٣، ومنتهى المطلب ٢: ٩٩٣، ومختلف الشيعة ٤: ٤٧٤ ـ ٤٧٥.

(١٢) اللّمعة: ٨٤، والدّروس ٢: ٤٧.

(١٣) الرّوضة البهيّة ٢: ٤١٦، ومسالك الأفهام ٣: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(١٤) الجامع للشّرائع: ٢٤٣.

(١٥) مفاتيح الشّرائع ٢: ٥٧.

(١٦) كفاية الأحكام: ٨٢.

(١٠٩٣هـ)[١]، والميرزا القمّي (١٢٣١هـ)[٢]، والمحقّق العراقي (١٣٦١هـ)[٣]، والمحقق النجفي (١٢٦٦هـ)[٤]، والمقداد السيوري (٨٢٦هـ)[٥]، والسّادة: الحكيم (١٣٩٠هـ)[٦]، والخوئي (١٤١٣هـ)[٧]، والگلپايگاني[٨]، والخميني (١٤٠٩هـ)[٩]، والشهيد الصدر (١٤٠٠هـ)[١٠] قدّس الله أسرارهم، ولعلّه ظاهر كتاب «فقه القرآن» للراوندي (٥٧٣هـ)[١١] أيضاً.

إلا أنني ـ وفي حدود ما بحثت ـ لم أعثر على رأي في المسألة لمجموعة من الفقهاء، فلم أر رأياً لابن الجنيد الأسكافي (ق ٣ ـ ٤هـ) والشريف المرتضى (٤٣٦هـ)، وابن زهرة الحلبي (٥٨٨هـ)، وابن أبي عقيل العماني (ق ٣ ـ ٤هـ)، وبعض العلماء المتأخّرين كالسيد جواد العاملي (١٢٢٦هـ) صاحب الكتاب الموسوعي الشهير «مفتاح الكرامة»، والسيد السند (١٠٠٩هـ) صاحب كتاب «مدارك الأحكام»، والعلامة النراقي (١٢٤٥هـ) صاحب كتاب «مستند الشيعة»، والمحدّث يوسف البحراني (١١٨٦هـ) صاحب كتاب «الحدائق الناضرة»، والمحقق الكركي المعروف (٩٤٠هـ) صاحب كتاب «جامع المقاصد»، والعلامة السيد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ) صاحب كتاب «رياض المسائل»، والآغا رضا الهمداني (١٣٢٢هـ) صاحب كتاب «مصباح

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٤٢.

(٢) جامع الشّتات ١: ٤٢٢.

(٣) شرح تبصرة المتعلّمين ٤: ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

(٤) جواهر الكلام ٢١: ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

(٥) التنقيح ١: ٥٩٥.

(٦) منهاج الصّالحين ١: ٤٩٠.

(٧) منهاج الصّالحين ١: ٣٥٢.

(٨) مجمع المسائل ١: ٣٩٧.

(٩) تحرير الوسيلة ١: ٤٤١.

(١٠) منهاج الصّالحين ١: ٤٩٠.

(١١) فقه القرآن ١: ٣٥٨.

الفقيه» و.. ولا أظن أنّني بحثت بطور استقصائي وشامل.

لكنّ أحداً من الفقهاء لم يذكر نفي هذه المرتبة بهذا المعنى ـ فضلاً عن أن يذكره من ناحية أوّلية بمعنى أن ينقل قولاً بعدم الثّلاثية في المراتب ـ كرأيٍ أو كوجهٍ، ولم يُنسب الخلاف في ذلك إلى أحد، عدا ما سيأتي، ومن هنا نصّ في «التنقيح» على أن الحكم اتّفاقي[1]، إلا أنّ بعض الفقهاء المعاصرين استشكل في المسألة[2]، ولعلّه متوقّف في ثبوت هذه المرتبة بهذا المعنى على أقلّ تقدير.

هذا على مستوى الفقه الإمامي، وأمّا على مستوى فقه السنّة، فالظاهر أن الأمر على نفس الطّراز على ما تفيده بعض المراجع الموسوعيّة الأخيرة[3] وإن كان الجوّ يميل هنا وهناك لتفسير اليد بإعمال القوّة، لا بالضرب، كمصادرة الخمر ونحو ذلك.

المقتضيات الأوليّة

وعلى أيّة حال، فمقتضى الأصل الأوّلي والقاعدة المبدئية التي تشكّل منطلقاً وفي الوقت عينه مرجعاً معرفيّاً عند فقدان الأدلّة الاجتهادية هو البراءة عن لزوم استخدام هذه المرتبة بالمعنى المتقدّم، بل إن مقتضى العمومات والمطلقات القرآنية والروائية حرمة الإيذاء والاعتداء وشبههما، وهي حرمةٌ مطلقة وشديدة يحتاج إلى دليل ثابت لكي يحدّ منها أو يضيّق من دائرتها، ولذلك لابد من تلمّس دليل يمكّننا من رفع اليد عن مقتضيات الأصول والأدلّة المذكورة.

أدلّة مبدأ العنف الجسدي، مطالعة تحليلية ونقديّة

وما يمكن أن يسجّل كأدلّة للمسألة وجوه:

---

(١) التنقيح ١: ٥٩٤.

(٢) التبريزي، صراط النّجاة ٣: ١٤٠ س ٤٢١؛ والسيد محمود الهاشمي، منهاج الصالحين: ٣٨٢؛ والسيد تقي القمي، مباني منهاج الصالحين ٧: ١٥٧؛ هذا، والمحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٤٣، استشكل في الحكم لولا الإجماع.

(٣) انظر: الموسوعة الفقهيّة (الكويتية) ٦: ٢٥٠ ـ ٢٥١.

١. الإجماع

يستند هنا إلى الإجماع الإسلامي العام، بل ما قد يرقى إلى مستوى الضّرورة الفقهيّة بعد ملاحظة تصريحات الفقهاء في هذا الإطار، لاسيّما وأن بعضهم قد ساق المسألة مساق الأمور الجزميّة الواضحة والمسلّمات القطعية الثابتة.

وربما يلاحظ عليه:

أولاً: إن العلاّمة الحلّي (٧٢٦هـ) قد ذكر أن كلّ من قدّم من الفقهاء اليد على القلب واللسان في سياق استعراضه ترتيب هذه المراتب، أراد باليد عين فعل المعروف وترك المنكر من الآمر الناهي نفسه، ناسباً مثل هذا التقديم إلى سلار الديلمي صاحب كتاب «المراسم العلوية».

قال العلامة في كتابه «مختلف الشيعة»[1]: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان باليد واللّسان والقلب، واختلف في التقديم: فقال الشّيخ أولاً باللّسان ثم باليد ثم بالقلب، وربما قيل بتقديم القلب، وقال سلاّر: وهو مرتب باليد أولاً فإن لم يكن فباللّسان فإن لم يمكن فبالقلب، ولا أرى في ذلك كثير بحث.

والتحقيق أن النـزاع لفظي فإن القائل بوجوبه... والقائل بتقديم اليد يريد أنه يفعل المعروف ويتجنّب المنكر بحيث يتأسّى به الناس، فإن أفاد ذلك الانقياد إلى التأسّي، وإلا وعظ وزجر وخوّف باللّسان، فإن عجز عن الجميع اعتقد الوجوب».

ووفقاً لنصّ العلامة الحلي هذا، لن نحرز أن الجميع يقصدون معنىً واحداً من مصطلح اليد ونحوه بحيث يكون شاملاً أو منحصراً في استخدام العنف الجسدي.

ويعزّز أصل الإيحاء بمثل هذا المدلول أن الشّيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في كتاب «النّهاية»[2] وابن البرّاج الطرابلسي (٥٨٨هـ) في كتاب «المهذّب»[3] قد جعلا هذا المعنى

(١) العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٤: ٤٧٤ ـ ٤٧٥، وتجدر الإشارة إلى أن النّسبة التي ذكرها العلاّمة هنا إلى صاحب المراسم هي نسبة صحيحة، راجع المراسم، مصدر سابق.

(٢) النّهاية: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٣) المهذّب ١: ٣٤١.

ـ أي عين فعل المعروف وترك المنكر من الآمر والنّاهي ـ أحد معاني اليد في الباب، بل من الممكن أن يستظهر من عبارتهما أنّه المدلول الأوّل، لأنّهما ذكراه في إطار تفسير هذه المرتبة أولاً، وإن ضمّنا في استدراكهما أو ما يشبه الاستدراك بعد ذلك المعنى الثّاني لليد وهو العنف وشبهه ملتزمين بهذا الشمول.

ثانياً: إن كثيراً من الكلمات استخدمت كلمة اليد من دون أن تشير إلى معنى هذا المصطلح هنا، الأمر الذي ربّما يفسح لنا المجال في التشكيك في إرادة هؤلاء نفس المعنى الذي فهمه المتأخّرون مما استقرّ عليه الحكم والفتوى فيما بعد.

وهذا التشكيك ممكن، إلا إذا استبعد بعدم ذكر أحد معنى آخر مما يضعّف من احتمال إرادة من أطلق خصوص معنى فعل المعروف، وبالتالي نصبح بحاجة إلى مثل نصّ النّهاية والمهذّب والمختلف لبعث الحياة مجدّداً في هذا الشك.

ثالثاً: إن هذا الإجماع وبعد ملاحظة النصوص الروائية الواردة في المقام، واستخدام الفقهاء تعابير مشابهة لما في هذه النصوص كتعبير اليد، يمكن الوثوق بمدركيّته ولا أقل من الاحتمال، ومن ثم سقوطه عن الحجيّة، فإنّ المقرّر في علم أصول الفقه أنّ الإجماع إن علم أو احتمل مستند المجمعين فيه كانت العبرة بالمستند نفسه فنرجع إليه مباشرةً، فإن فهمهم لهذا المستند ليس حجةً علينا.

٢. نصوص تشريع الجهاد

ويتمسّك هنا أيضاً بأدلّة الجهاد على أساس اشتمالها على فكرة استخدام القوّة لتغيير الواقع الفاسد أو لفرض الأنموذج الصّالح وأمثال هذه الصّياغات التي تعطي مفاداً هو أن استخدام القوّة لرفع المنكرات والانحرافات أمر مشروع بل ومطلوب. ويعزّز ذلك أن مفردة الجهاد قد استفيد منها في النصوص في مختلف مواقع مواجهة الفساد حتى ذاك الذي يعيشه الفرد داخل نفسه مما يعطي هذا المصطلح ـ في النص الإسلامي ـ مدلولاً أوسع من الإطار الحربي بالمعنى العسكري للكلمة.

كما أن ملاحظة جملة من المصادر الفقهية المتقدّمة تاريخيّاً يشرف الباحث من خلالها

على الاطمئنان بذلك، لأن هذه المصادر كانت تدرج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن كتاب الجهاد ولا تفصله عنه، كما يلاحظ من بعض المناقشات (يراجع هنا كتاب الغنية لابن زهرة، قسم العقائد) حول طبيعة وجوب الأمر بالمعروف وأنّه عقلي أو شرعي أنّ الإمامية قائلة بـأن الأمـر بالمعروف والنهي عن المنكر فردٌ من أفراد الجهاد.

وقد يناقش: بأن باب الجهاد وأدلّته من حيث المحتوى والظرف الذي صدرت فيه أجنبية نسبياً عن مجال البحث هنا، لأننا نريد هنا إثبات مشروعية استخدام العنف الجسدي ضد فاعل المنكر مثلاً لردعه عن فعله حتى لو كان مسلماً غير باغ، وأدلّة الجهاد أخصّ وأضيق بكثير من هذا المدّعى؛ لظهورها في المواجهة السياسيّة ونحوها بتوظيفها القوّة لاعتبارات عامّة ذات طابع جمعي بمستوى الظاهرة المقابلة، ومثل هذا التشريع ـ المستوحى من مجموع أدلّة الجهاد ـ كيفما امتدت مساحته لا يستوجب صيرورة العنف مشروعاً حتّى لآحاد المكلّفين مع بعضهم في ظلّ أي وضع سياسيّ أو اجتماعي ولو بإذن الحاكم الشرعي.

وبعبارة مختصرة: إنّ المطالع لنصوص باب الجهاد القرآنيّة والروائيّة يشعر بأنّه بحاجة إلى شيء من تحميل النص إذا أراد أن يفهم منها معنىً بهذا الحجم من السّعة.

كما أن مسألة إدراج الأمر بالمعروف في ضمن أبحاث الجهاد لا ينفع كثيراً هنا؛ لأن من الواضح أن كونه فرداً منه فقهياً بحسب التقسيم والتبويب المتّبع في علم الفقه ـ وهو تقسيم وإن كان يحمل في داخله الكثير من فرص قراءة العقل الفقهي الذي يستشرف الموقف الفقهي أحياناً، إلا أنّه ونتيجة بعض تأثيرات الفقه السنيّ فيه وأمور أخرى أيضاً قد حمل بطريقة غير مقصودة هيكليةً غير معبّرة عن ذاته بالدقة ـ لا يعني تطبيق كافّة أحكام الجهاد عليه، بل هناك ما يفيد بأنهم لم يقولوا بذلك من خلال ملاحقة بعض التفاصيل التي أوردوها في كلا البابين من قبيل اختلافهم في جواز الجـرح أو القتل فـي الأمر بالمعروف ونحو ذلك.

هذا، ومن جهة أخرى مجرد الصّدق اللغوي واستعمال مفردة الجهاد أحياناً في غير

هذا المعنى الخاصّ الذي أشرنا إليه لا يوجب حكماً شرعياً ـ كان ثابتاً للجهاد بهذا المعنى ـ لما هو أوسع من ذلك ما لم تصل المسألة إلى درجة الاصطلاح والمواضعة في الدائرة الشرعية والمتشرّعية الأمر الذي لا يتسنّى التأكّد منه الآن.

٣. قوانين العقوبات

كما قد يستند إلى كافة الأدلّة الواردة في مجال العقوبات كالحدود، فإنها تمثّل أبرز شاهد على تقرير الإسلام العنف بالمعنى المتقدم لمواجهة المنكر.

لكنّ هذا الوجه يفتقر إلى مصادرة أن العناصر القانونيّة والمفردات التشريعيّة البانية لوظيفة الأمر بالمعروف متّفقة معها في العقوبات، بمعنى أن الشروط والمتطلّبات والإجراءات الموجودة في تلك الوظيفة هي بعينها أو بروحها المأخوذة في التركيبة البنيويّة للقانون الجزائي ونحوه، وما لم يكن الأمر كذلك سوف تبدو أمامنا ظاهرتان قانونيتان مختلفتان في المضمون والشكل والآليّة والعناصر وإن تلامستا في الأهداف.

غير أن هذه المصادرة غير واضحة، وذلك لأن المستخلص من نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سلسلة من الشروط والمراتب والأحكام كالترتيب ونحوها من الاعتبارات التي لا وجود لها في باب العقوبات، كما أنه من جهة أخرى يلاحظ أن باب القانون الجزائي محدّد وفق مقرّرات قضائية لإثبات الجرم، فبدون الإثبات القضائي من البيّنة وغيرها لا يمكن إقامة حدّ، وهو أمر لا وجود له فيما نحن فيه في إطار علاقة الآمرين بالمأمورين.

وبعبارة أخرى: حتّى الحاكم لا يمكنه ـ ولو على بعض الآراء ـ إجراء الحدود بدون مراعاة الضوابط القضائية، وذلك لأنّنا حينما نفوّض الحاكم في قضيّة الأمر بالمعروف، سيعني ذلك أنه يملك الحق في تفويض ملاحقة المنكرات ولو بالقوّة ـ بالمعنى المتقدّم ـ إلى مجموعة من الأفراد لتطبيقها بلا حاجة إلى محاكم وغيرها، بمعنى كفاية تأكّد أحد الأفراد من المنكر لاستعمال هذه المجموعة القوّة وفق شروط الأمر والنّهي، بل للحاكم

جعل هذه الوظيفة في يد آحاد المكلّفين بلا داعي لمراعاة الجانب القضائي، بل هي في أيديهم بلا حاجة لإذن الحاكم على بعض الآراء، وهذا الأمر غير واضح في باب العقوبات التي لا يتأتّى فيها تنفيذها بمثل هذه الآليّة الإجرائيّة.

ومن خلال هذا الأنموذج من التفاوت في المعالم يظهر أنه ليس من الجليّ أن تشريع العقوبات يمكنه أن يدلّل على ما نحن فيه.

ولعلّ هذه الخصوصيات المتقدّم ذكرها دفعت بالمحقّق العراقي (١٣٦١هـ) إلى نفي الملازمة ـ صريحاً ـ بين أدلّة الجهاد والحدود وما نحن فيه حيث أشار بصورة سريعة إلى ذلك في «شرح التّبصرة»[(١)].

٤. مبدأ صلاحيات الحاكم الشرعي

ويتمسّك هنا كذلك بأدلّة الحكومة لإعطاء الصّلاحية للحاكم في ممارسة أسلوب العنف الجسدي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من قبيل أدلّة الولاية العامّة للفقيه.

غير أنّه يسجّل على هذا الوجه، أننا نريد هنا تثبيت تشريع له جعل قانوني أوّلي، بمعنى كون العنف الجسدي صيغة أوليّة مقرّرة في الشريعة لوظيفة الأمر والنّهي، وهذا غير أن يسمح الشارع من خلال جعل آخر ـ وهو جعل الولاية للحاكم ـ بآليّة عمل في هذا المجال مبتنية على نظر إنسانيّ بشريّ آني، فقبول الشارع بمبدأ العنف ـ بالمعنى الذي نقصده هنا ـ من خلال حاكميّة الحاكم إنما هو قبول لها بملاك مغاير لمورد البحث ومن حيث العنوان الأوّلي.

وبعبارة ثانية: إن ترخيص الحاكم باستخدام العنف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا كانت له مثل هذه الصلاحية في الفقه الإسلامي وكان هذا الترخيص مبنياً على أساس مصالح عليا يراها الحاكم ضرورية الإجراء والتنفيذ لا يعني أنّ رؤيته

---

(١) شرح تبصرة المتعلّمين ٤: ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

تحوّلت الى جزء من النصّ الأساسي للدين الإسلامي، حتى لو كان الإسلام ـ وفق نظرية ولاية الفقيه العامّة مثلاً ـ يدعو للانصياع لأوامر هذا الحاكم، لأنّ الرضا بأوامره لا يصيّر أمره حكماً واقعياً إلهيّاً من حيث ذاته، وإنّما ضرورة عملانيّة يأمر الشارع بالانقياد لها تبعاً لحاجات النظام العام.

وفي مقابل هذا الكلام قد يستعان بالمقولة القاضية بنفي الإكراه في الدّين، وأن الوظيفة ـ حتى النبويّة ـ مقتصرة على التبليغ والجدال بالتي هي أحسن وما شابه ذلك وأن استخدام القوّة والإجبار المباشر وغير المباشر أمر بعيد عن الجوّ الدّيني، لاسيّما وأنّ الدّين أمر قلبيّ واختياري لا مجال لفرض الإكراه فيه لانتفاء الغرض حينئذ منه.

وهذا الوجه قائم على نظريّة كلاميّة في باب الدين والتديّن ولهذه النظرية أنصار ومؤيّدون لاسيما في الغرب المسيحي، ونحن لن ندخل في البحث حولها لكن نشير إلى أن هناك فرقاً بين الدين بمعنى الفعل القلبي والروحي وبينه بالمعنى القانوني، فمن الممكن أن يبحث في الجانب الأوّل وقد بحث حقاً، أما الجانب الثاني فلا أظن أنه من المنطقي افتراضه بوصفه حقيقةً، لأنه لا معنى لافتراض نظام حاكم سياسياً أو اجتماعياً أو عائلياً أو قانونياً أو... ثم يعتمد فكرة الفعل الاختياريّ الخالص فحسب، وإلا فبماذا نفسّر قوانين العقوبات الجزائية والجنائية في الإسلام وغيره وأشباهها؟!

إنّ هذه النظرية تشبه في تكوينها الشيوعيّة المطلقة التي وعدت الماركسية بها العالم والتي تقوم على نظام إلغاء الملكية وإزالة الطبقيّة، وإذا حصل ظرف كهذا وصارت هناك إمكانية وضمانة في الاعتماد على الفعل الاختياري فحسب من دون حاجة إلى نظام قوّة وحاكميّة ملزمة من خارج النّفس الإنسانية، فهناك يمكن التفكير في الأمر من جديد.

وفيما أخمّن فإنّ هذا النّمط من التفكير قد تمّ استيراده من الغرب المسيحي مع سلخه عن نسقه وسياقه المحيط والتاريخي والذي اقتضته الديانة المسيحيّة والظروف الأخيرة التي واجهتها، ومن ثمّ أريد تطبيقه في الدائرة الإسلاميّة مع تجاهل الفوارق العديدة

بين المسيحية ـ لا أقل بوجودها الفعلي ـ وبين الإسلام، ولا نعني بذلك أن المسيحيّة تتقبّل مثل هذا الفرض فإن الإنجيل نفسه قد سنّ قوانين عديدة في مجال العقوبات ونحوها، وإنما نعني أن قابلية هذه الديانة لاستيعاب مثل هذا الافتراض وبهذه السّعة أكبر منها بالنسبة إلى الإسلام.

٥. العمومات والمطلقات التشريعية

يستند هنا إلى العمومات والمطلقات القرآنية والروائية الآمرة والحاثّة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك من خلال شمولها للقوّة، فإنّ معنى النهي عن المنكر هو الزجر عنه والرّدع، ومقتضى إطلاق الزجر شموله لما كان بوسيلة القوّة بالمعنى السابق.

إلا أنّ الملاحظة الأساسيّة هنا هي أن كافّة هذه الأدلة ليس فيها إطلاق أو عموم مؤثّر في مجال بحثنا، فإنها غير ناظرة إلى وسائل التنفيذ وتحديد الشروط والأحكام والمراتب، وأشكال إقامة هذه الفريضة وإنما نظرها:

أ ـ إمّا لوصف المؤمنين كقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ...﴾[١].

ب ـ أو لوصف النبيﷺ كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ...﴾[٢].

ج ـ أو لأصل الحثّ على هذه الوظيفة وتقريرها بوصفها مبدءاً، نحو قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[٣].

---

(١) التّوبة: ٧١.

(٢) الأعراف: ١٥٧.

(٣) آل عمران: ١٠٤.

د ـ أو لبيان ايجابيّاتها وسلبيات هجرانها، كما في عدّة روايات، نحو ما في خبر يحيي عن حسن[١] وغيره، وأشباه هذه الألسنة والمقامات، وفي مثل هذه الأجواء لا يتسنّ استنطاق هذه النصوص لتأكيد أمر فرعي يتعلّق بأشكال التطبيق، أو كما في التعبير المستخدم في علم أصول الفقه: ليست هذه النصوص في مقام البيان من هذه الجهة حتى يؤخذ بإطلاقها، **فإنّ المتكلّم إذا أراد بيان مبدأ لا يمكن من سكوته عن فروعه فهم تفصيلات هذا المبدأ وأحكامه الفرعية الجانبيّة.**

٦. دليل الروايات

هذا الدليل هو ـ على ما يظهر ـ العمدة عندهم[٢]، حيث يرجع إلى مجموعة روايات لها دلالة حول موضوع البحث وهذه الروايات هي:

الرّواية الأولى والثانية والثالثة: خبر جابر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ـ في حديث ـ قال «فأنكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم، وصكّوا بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لائم، فإن اتّعظوا وإلى الحقّ رجعوا فلا سبيل عليهم «إنما السّبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم»، هنالك فجاهدوهم بأبدانكم وأبغضوهم بقلوبكم، غير طالبين سلطاناً، ولا باغين مالاً، ولا مريدين بالظلم ظفراً، حتى يفيئوا إلى أمر الله ويمضوا على طاعته»[٣].

ومن قبيل هذه الرواية خبر ابن أبي ليلى قال: «إني سمعت علياً عليه السلام يقول يوم لقينا أهل الشّام: أيها المؤمنون، إنه من رأى منكم عدواناً يعمل به ومنكراً يدعى إليه فأنكره بقلبه فقد سلم وبرئ... ومن أنكره بالسّيف لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظّالمين السّفلى فذلك الذي أصاب سبيل الهدى...»[٤].

---

(١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٦ ـ كتاب الأمر والنهي باب ١ ح ٧.

(٢) كما يظهر من المنتهى والكفاية والجواهر وشرح التبصرة، راجع المصادر المتقدمة.

(٣) وسائل الشيعة ـ ١٦ ـ كتاب الأمر والنهي باب ٣ ح ١.

(٤) المصدر نفسه ـ ١٦ ـ كتاب الأمر والنهي باب ٣ ح ٨.

وكذلك ما في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال في خطبة له يذكر فيها أصحاب الجمل: «فوالله لو لم يصيبوا من المسلمين إلا رجلاً واحداً، معتمدين لقتله بلا جرم، لحلّ لي قتل ذلك الجيش كلّه، إذ حضروه ولم ينكروا، ولم يدفعوا عنه بلسان ولا يد...»[1].

وذلك أنّ «فجاهدوهم بأبدانكم» و«أنكره بالسّيف» و«بلسان ولا يد» الواردة في هذه الروايات تدلّ على استخدام العنف ـ بالمعنى المتقدّم ـ في الأمر والنهي.

والجواب: أولاً: إنّ هذه الروايات ضعيفة سنداً، إذ الأولى ـ مضافاً إلى الإرسال ـ ضعيفة بمجهوليّة بشر بن عبد الله[2]، وأبي عصمة قاضي مرو[3]، والثانية بجهالة عبد الرحمن بن أبي ليلى على بعض الآراء[4]، فضلاً عن الإرسال، والأخيرة لا سند لها، إلا إذا بُني على صحّة كتاب نهج البلاغة كمجموع دون التّفتيش عن سند كل رواية رواية فيه، ولا نرى دليلاً على هذا القول وفاقاً للإمام الخميني[5].

ثانياً: إن السّياق الذي وقعت فيه هذه النصوص ـ لاسيّما الأوّلين ـ هو سياق الجهاد والقتال في إطار المواجهة السياسيّة، وعبارة «غير طالبين سلطاناً ولا باغين مالاً..» في خبر جابر، و«أنكره بالسّيف» في خبر ابن أبي ليلى، مؤيّداً بظرف صدور النص في أجواء قتال أهل الشّام، تدلّل على أن المقدار الذي تتحدّث هاتان الروايتان عنه هو في إطار مواجهة الانحراف العام بالخروج المسلّح والمعارضة العسكريّة ونحو ذلك، وهو أمر يتعلّق بالفقه السياسي والجهادي أكثر من تعلّقه بما نحن فيه.

كما أنّ كلمة اليد الواردة في رواية نهج البلاغة لا علاقة لها بما نحن فيه، إذ يراد بها

---

(١) المصدر نفسه ـ ١٦ ـ كتاب الأمر والنهي باب ٥ ح ٦.

(٢) الخوئي، معجم رجال الحديث ٣: ٣١٨ ـ ٣١٩، وقد ذكر عدّة أسماء كلّها مجهولة.

(٣) المصدر نفسه ٢١: ٢٤٠، رقم: ١٤٥٤٤.

(٤) المصدر نفسه ١٩: ٢٩٨ ـ ٢٩٩، رقم: ٦٣٣٢.

(٥) الخميني، المكاسب المحرّمة ١: ٣٢٠، مؤسسة إسماعيليان، إيران.

القيام بعمل يؤدّي إلى دفع القتل عن مسلم، وهذا مما لا إشكال فيه، فإنّ رفع العدوان عن مسلم برفع قتله فريضة أخرى قد تكون واجبةً حتى لو لم يكن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبين أصلاً، وفي مورد القتل يمكن تصوّر استخدام اليد لرفع الظلم عن إنسان بريء.

الرواية الرابعة: رواية الحسين بن سالم عن أبي عبدالله الصادقعليه السلام قال: «**أيّما ناشئ نشأ في قومه ثم لم يؤدّب على معصية كان الله أوّل ما يعاقبهم به أن ينقص في (من) أرزاقهم**»[1]، **وفي نطاق موضوع هذه الرواية عدّة نصوص تتعرّض لضرب أو تأديب الزّوجة والصبي والمملوك، وتقريب الاستدلال بها واضح.**

والجواب: إن دائرة هذه النصوص هو الحياة العائلية تقريباً، واحتمال الخصوصيّة للدائرة الأسرية في نطاقٍ كهذا معقول جداً إذا لم نقل أنّه موثوق به، ومع هذا كيف يراد تسرية حكم في مجال تربوي أسري لإطار اجتماعي عام أوسع منه بكثير؟! هذا مع غضّ النظر عن ضعف هذه الرواية بجهالة كلّ من أبي عبد الله الخراساني[2] **والحسين بن سالم**[3].

الرواية الخامسة: ما عن أمير المؤمنينعليه السلام: «من ترك إنكار المنكر بقلبه ولسانه ويده فهو ميّت بين الأحياء..»[4]، فإنّ هذه الرواية ظاهرة في ثبوت مرتبة اليد ـ بالمعنى السّابق الشامل للعنف الجسدي ـ بمقتضى إطلاق اليد، وكما يقول المحقّق العراقي (١٣٦١هـ) فإنّ حمل اليد في هذه الرواية وأمثالها على نفس فعل الآمر بالمعروف الناهي عن المنكر نفس المعروف وتركه المنكر خلاف الظاهر من كلمة اليد[5].

---

(١) وسائل الشيعة ـ ١٦ ـ كتاب الأمر والنهي باب ٣ ح ٦.

(٢) معجم رجال الحديث ٢١: ٢٢٦، رقم: ١٤٤٩٢.

(٣) المصدر نفسه ٥: ٢٤٢، رقم: ٣٤٠٨ـ٣٤٠٩.

(٤) وسائل الشيعة ١٦، كتاب الأمر والنهي، باب ٣، ح ٤.

(٥) العراقي، شرح تبصرة المتعلّمين ٤: ٤٥٩.

وما أفاده المحقق ضياء الدين العراقي في محلّه، غير أنّه مع ذلك يمكن إبراز عدّة ملاحظات وهي:

الملاحظة الأولى: إنّ الرواية من حيث السّند ضعيفة، فقد رواها كلّ من الشيخ الطّوسي (٤٦٠هـ) في «تهذيب الأحكام»، والشيخ المفيد (٤١٣هـ) في كتاب «المقنعة» ـ على ما نقله الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) صاحب كتاب «وسائل الشيعة» ـ مرسلة[1].

الملاحظة الثّانية: إنّ الرواية لا بيان فيها للمراد من اليد ولو بالإطلاق، لأنها واردة في إطار الحديث عمّن ترك إنكار المنكر بيده، وهي لا تدلّ على سعة «اليد»، لأنها ليست في مقام بيان وإثبات الحكم حتى نتمسّك بإطلاقها، وإنما هي في مقام بيان أثر ترك الإنكار باليد من دون أن تحدّد لنا مفهوماً، بل وكأنها تفترض مسبقاً أنّ هذا المفهوم واضح وتريد أن تقرّر ما ينجم عن تركه.

ولتقريب ذلك نأخذ كلمة اللسان، أفهل يقال هنا بانعقاد إطلاق في الرواية لإثبات تمام حالات الإنكار باللسان، أم نقول: إن الرواية ليست بصدد بيان امتدادات هذه المراتب وإنما في مقام بيان نتائج الإعراض عنها وفرق بينهما؟

ووفقاً لذلك، فإنّ كلمة «اليد» في الاستعمالات العربيّة يكثر تداولها بمعنى القوّة والقدرة، وليس من الضروري أن يكون استعمال القوّة للرّدع عن المنكر مساوقاً لاستخدام العنف الجسدي، فإنّ استعمال القوّة في مواجهة ظاهرة شرب الخمر يصدق على صورة مصادرتها أو إتلافها بدون رضا أصحابها، وكذا الأوثان وأدوات القمار ونحو ذلك.

ومادام هذا المعنى بهذا المقدار صادقاً فلا نحرز ما هو أوسع منه من كلمة «اليد» بعدما تقدّم آنفاً.

---

(١) وسائل الشيعة ١٦، كتاب الأمر والنهي، باب ٣، ح ٤.

الملاحظة الثالثة: إن كلمة «اليد» لم ترد في بعض النسخ مما يحدث الشّك في المقام.

إلا أنّ ملاحظة ما جاء في روايةٍ في نهج البلاغة وهي «فمنهم المنكر للمنكر بقلبه ولسانه ويده فذلك المستكمل لخصال الخير، ومنهم المنكر بلسانه وقلبه التارك بيده، فذلك متمسّك بخصلتين من خصال الخير ومضيّع خصلة... ومنهم تارك لإنكار المنكر بلسانه وقلبه ويده فذلك ميّت الأحياء»[1]، إن ملاحظة هذه الرواية قد يجعلنا نميل إلى أن الشيخ الطّوسي والمفيد قصدا في نقلهما رواية النهج هذه، وحيث إنّ هذه الرواية مشتملةٌ على كلمة «اليد» فيتقوّى بذلك احتمال صحّة النسخ التي اشتملت على هذه الكلمة، ويبقى أن يصل هذا الاحتمال إلى درجة عدم تأثير الاحتمال المعاكس.

كما أن تقديمِ أصالة عدم الزيادة وتحكيمها وفق بعض الأصول المقرّرة في علم أصول الفقه قد ينفع في المقام أيضاً، وفيما تقدّم كفاية لنا.

الرواية السادسة: مرسل محمد بن سنان عن أبي عبد الله الصادقعليه السلام في حديث طويل يروي قصّة فاجرة ردعت طالباً للزنا عن المعصية حيث ورد في آخرها: «.. وأوجبت لها الجنة بتثبيطها عبدي فلاناً عن معصيتي»[2].

لكنّ هذه الرواية ـ بقطع النظر عن ابتلائها بضعف السّند بالإرسال، إلى جانب عدم ثبوت وثاقة محمد بن سنان ـ قضيّة في واقعة، ولا تعطي شمولاً في أن كلّ تثبيط عن المعصية مشروع، غايته أن مبدأ الحيلولة بين الآخر والمعصية ممدوح دون تعرّض للأسلوب.

هذا كلّه، إذا تغاضينا عن أن هذه المرأة قد حالت بين العبد والمعصيّة بالوعظ واللّسان لا بغيرهما كما تفيده الرواية نفسها.

الرواية السابعة: خبر مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمدعليه السلام قال: «قال أمير

---

(١) المصدر نفسه ١٦، كتاب الأمر والنهي، باب ٣، ح ٩.

(٢) المصدر نفسه ١٦، كتاب الأمر والنهي، باب ٣، ح ٣.

المؤمنينعليه السلام: إن الله لا يعذّب العامّة بذنب الخاصّة إذا عملت الخاصّة بالمنكر سرّاً من غير أن تعلم العامّة، فإذا عملت الخاصّة بالمنكر جهاراً فلم تغيّر ذلك العامّة استوجب الفريقان العقوبة من الله عزوجل»[1]، حيث قد يتمسّك بإطلاق التغيير الوارد فيها لحالات استخدام العنف والقوّة.

ويناقش: **أولاً**: إنها ليست في مقام البيان من ناحية وسائل التغيير، فلا ينعقد لها إطلاق على ما شرحناه سابقاً.

ثانياً: إنها أقرب إلى الاختصاص بعلاقة العامّة بالخاصّة، فتكتسب مدلولاً سياسيّاً في علاقة الحاكم بالمحكوم، ولا يحرز بالتالي شمولها لغير هذا المورد الذي تقدّم الحديث عنه. على أنّ الرواية ضعيفة السند بجهالة حال مسعدة بن صدقة عندنا.

الرواية الثامنة: ما عن الصادقعليه السلام: «إنه قد حقّ لي أن آخذ البريء منكم بالسقيم، وكيف لا يحقّ لي ذلك وأنتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تنكرون عليه ولا تهجرونه ولا تؤذونه حتى يترك!»[2].

حيث صرّحت باستخدام حتىّ الأذيّة في الرّدع عن المنكر مغياةً بإقلاع فاعله عنه، فتدلّ على مشروعية أيّ سبيل لتحقيق هذا الهدف حتى لو كان الضرب ونحوه.

وهذه الرواية وإن كان فيها نحو دلالة على المطلوب، غير أنّها ضعيفة سنداً لرواية الطوسي والمفيد لها بلا سند أصلاً مما يوجب سقوطها عن الحجيّة حتى لو صدّر الشيخ الرواية بـ «قال الصّادقعليه السلام».

الرواية التاسعة: خبر يحيى الطّويل عن أبي عبد اللهعليه السلام: «ما جعل الله بسط اللّسان وكفّ اليد ولكن جعلهما يبسطان معاً ويكفّان معاً»[3]، فإنّها تقرّر أنّ حكم اليد واللسان واحد من حيث الإطلاق والإمساك، وحيث لا شكّ في بسط اللسان في هذه الفريضة

---

(١) المصدر نفسه ١٦، كتاب الأمر والنهي، باب ٤، ح ١.

(٢) المصدر نفسه ١٦، كتاب الأمر والنهي، باب ٧، ح ٤.

(٣) المصدر نفسه ١٦، كتاب الأمر والنهي، باب ٣، ح ٢.

فاليد تكون كذلك.

ويرد عليه:

أولاً: إن الرواية ضعيفة سنداً بجهالة يحيى الطويل، إلا إذا بني على وثاقة كل من روى عنه ابن أبي عمير[1]، ولا نقول به، مع إثبات أنه قد روى عنه فعلاً، لأنه لا يكفي أن يكون قد ورد في الروايات أنه روى عنه، بل لا بدّ من كون السند أو القرينة الحافّة مؤكّدين لذلك، إذ من الجائز أن تكون الرواية قد وضعها من وقع بعد ابن أبي عمير في السّند فلا يثبت أن ابن أبي عمير قد روى فعلاً عن هذا الرجل، وهذه نقطة هامّة قد يغفل عنها الباحث أثناء مراجعته.

ثانياً: إن الرواية لا يتضّح منها الملازمة الدّائمة بين اللسان واليد بالمعنى المقرّب آنفاً، بل أقصى ما يظهر منها هو أن مبدأ اليد يقف إلى جانب اللسان لا أزيد، وإلا أفهل يقبل فقيه بأنه كلّما جاز استخدام اللسان مطلقاً حتى في تعليم الأحكام جاز استخدام اليد؟! أو هل يقبل بالكفّ عن استخدام البيان عند عدم وجود المجال لاستخدام القوّة؟! فالإنصاف أن الرواية غير واضحة بدرجة تفيد الظّهور فيما نحن فيه إذا لم نقل: إنها مندرجة في كتاب الجهاد لتقرير مبدأ الجهاد كما يظهر من الشيخ الكليني (٣٢٩هـ) في كتاب «الكافي» حيث أدرجها في باب الجهاد.

الرواية العاشرة: ما في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث قال: «... من رأى منكم منكراً فلينكر بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه...»[2].

وهذه الرواية من حيث السّند وقع فيها جدل تبعاً للجدل في صحّة هذا التفسير، حيث ضعّف ـ كما ذهب إليه السيد الخوئي (١٤١٣هـ) محقّاً ـ من جهة جهالة أبو

---

(١) انظر: معجم رجال الحديث ٢٠: ١٠٠، رقم: ١٣٦١٧ ـ ١٣٦١٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٦، كتاب الأمر والنهي، باب ٣، ح ١٢.

الحسن علي بن محمّد بن سيّار[١] وأبو يعقوب يوسف بن محمّد بن زياد[٢].

وأمّا من حيث الدّلالة فإنّ السؤال الذي يمكن إثارته هنا هو أنه هل أنّ مواجهة المنكر من أيّ شخص تتم بالدرجة الأولى بالضرب ونحوه، فإنه قد يدغدغ في هذا المدلول إذا ما قيس بالرّوح العامة في علاقات المؤمن بالمؤمن المستفادة من الكثير من النصوص القرآنية والروائية، ومن هنا يترجّح أن يكون المراد من «اليد» ما كان من قبيل الحيلولة بين الآخر والمعصية وأشباه ذلك من تأسيس المؤسّسات وممارسة الضغوط التي تأتي من مواقع النفوذ وأشباه ذلك، فإن لم يتمكّن المؤمنون من ذلك كفاهم الوعظ والتذكير وهكذا، وهذا المعنى محتمل الإرادة من الرواية، وفهم الضرب من اليد ربما كان اشتباهاً في التطبيق لا المفهوم، هذا إضافةً إلى احتمال أنّ المراد باليد فيها ما كان نقله لنا العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) من تقمّص الآمر والناهي شخصيّة فاعل المعروف وتارك المنكر بحيث يكون قدوةً لغيره في المجتمع.

الرواية الحادية عشرة: ونحو هذه الرواية المتقدّمة آنفاً من حيث الترتيب ما جاء في نهج البلاغة مرسلاً: «إنّ أوّل ما تغلبون عليه من الجهاد الجهاد بأيديكم، ثم بألسنتكم، ثم بقلوبكم...»[٣].

غير أنها:

أ ـ مضافاً إلى الضّعف السندي الذي فيها، وهو الإرسال.

ب ـ لا إطلاق فيها من هذه النّاحية، وفق ما شرحناه سابقاً.

ج ـ على أنّها ـ وبقرينة الجهاد ـ قد يتوقّف في استفادة اليد التي ذكرت في الأمر بالمعروف من اليد هنا، لأنها تحتمل معنى الجهاد المسلّح فيكون معنى الرواية هو أنكم تغلبون أولاً من ناحية الحرب، وتضعفون عن القتال ومواجهة الأعداء، ولكن

---

(١) معجم رجال الحديث ١٢: ١٤٧، رقم: ٨٤٢٨.

(٢) المصدر نفسه ٢٠: ١٧٥، رقم: ١٣٨٠٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٦، كتاب الأمر والنهي، باب ٣، ح ١٠.

تحتفظون لأنفسكم بالجهاد اللّساني والقلبي، ثم تخسرونهما أيضاً وبالتدريج، ومعه فلا دلالة في الرواية على ما نحن فيه.

نتيجة البحث

والمتحصّل من الروايات الشّريفة ـ على تقدير ثبوتها ـ ومع غض النّظر عن الرواية الثامنة والتي تكمن المشكلة فيها في سندها كما تقدّم، أنّ الوظيفة في غير إطار المواجهة السياسيّة والمجال العائلي هو ممارسة النّفوذ والسّعي الفعلي لمواجهة المنكر، وأما أن يمارس الضّرب والعنف الجسدي فهذا ما لم تصرّح به أيّة آية قرآنية أو رواية نبوية أو عن أحد أئمة أهل البيت عليهم السلام، ولا يوجد إطلاق واضح يمكنه أن يقف مقابل الأصول والأدلة الأوليّة المحرّمة لأذيّة المسلم أو ما شابه ذلك.

هذا كلّه، إلى جانب ضعف سائر الأدلّة الأخرى.

ولابد هنا من ذكر تنبيهات:

التنبيه الأول: إن بعض الأدلة المتقدّمة ـ على تقدير تماميّتها ـ مختصّ بإنكار المنكر وبعضها شامل حتى لدائرة الأمر بالمعروف، وبعض التعابير الفقهية يظهر منها التّفريق بينهما بحيث تكون اليد من مراتب الإنكار لا الأمر، فخبر الحسين بن سالم، وابن أبي ليلى، وتفسير العسكري عليه السلام، ومسعدة ابن صدقة، وغيرها تدلّ على الحكم في دائرة إنكار المنكر، إلا إذا جعل المنكر أعمّ بحيث يشمل ترك المعروف فلا يعود هناك فرق.

التنبيه الثاني: إن الأدلة المتقدّمة غير متساوية من حيث الإلزام والجواز، لأن بعضها قد لا يدلّ على أزيد من الجواز كما في خبر ابن أبي ليلى وبعض روايات نهج البلاغة وغيرها، إلا إذا ضممنا الأدلة الملزمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للمقام، أو قلنا بأن الجواز فيه ترخيص بفعل الحرام وهو الأذية للمسلم ولا يكون الترخيص أقوى ملاك ومصلحةً من الإلزام.

التنبيه الثالث: إنه من الممكن أن يدّعى أنّ قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ

وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...﴾[1] وما شابه هذه الآية من آيات وروايات إنما هي في إطار تحديد أسس الدعوة بحيث تكون لها حاكميّة وإشراف على مجمل النصوص المتعرّضة لموضوع التبليغ والدعوة والهداية والجدال والحوار و... مما يعزز ــ وفق هذه القاعدة القرآنية العامّة ـ وانسجاماً بين النص نفسه أن يكون المراد باليد غير المعنى الذي يختزن العنف الجسدي وما شابه ذلك.

غير أن الإشكاليّة التي تقف إزاء هذا الفهم هو أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد يدّعى أنهما لا يتطابقان مع موضوع الدعوة تمام التطابق، لأن ظاهر الآية القرآنية الكريمة هو دعوة الكافرين إلى الإسلام وهو أمر قد يختلف في ضوابطه وأنماطه عن نفس محاربة المنكر داخل المجتمع الإسلامي نفسه الذي هو المستفاد من النصوص المتقدّمة، فهذه المغايرة قد تمنع من تحكيم هذا الفهم في المورد، إلا إذا قيل: إن مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يخصّ الحياة الدّاخلية للمجتمع الإسلامي بحيث يصبح هذا المفهوم مرافقاً لمفهوم الدّعوة، وموضوع الفرق بينهما وهل هناك ضوابط مختلفة لكلّ منهما أو لا؟ هو بحث جدير بالاهتمام ويلقي بظلاله على مسائل عديدة كما نحن فيه، وقد بحثناه مفصّلاً في أبحاثنا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على طلبة البحث الخارج في الحوزة العلمية.

---

(١) النحل: ١٢٥.

الحرية وإهانة المقدّسات الدينية

وقفة نقدية تحليلية مع عقوبة سبّ المعصوم

الشيخ محمد حسين مهوري(*)

المقدمة

الإنسان هو أشرف المخلوقات في الإسلام، ولا شيء أشرف منه، ومع أنّ حرمة الكعبة في الإسلام عظيمة جداً، وجعل الله لها أحكاماً خاصة، لكن الإنسان المؤمن أشرف وأشدّ حرمة من الكعبة.

روي أنّ رسول الله‘ نظر إلى الكعبة فقال: «مرحباً بالبيت ما أعظمكِ وأعظم حرمتكِ على الله! الله للمؤمن أعظم حرمة منك؛ لأنّ الله حرّم منك واحدة ومن المؤمن ثلاثة: ماله ودمه وأن يُظن به ظنّ السوء»[1].

وعلى هذا يكون سبّ المؤمن وهتك عرضه من أعظم الذنوب.

وعن حماد بن بشير، عن أبي عبد الله× قال: قال رسول الله‘: قال الله تبارك

(*) باحث في الحوزة العلمية، متخصّص في الفقه السياسي الإسلامي، من إيران.

(1) بحار الأنوار ٦٤: ٧١/ ٣٩.

وتعالى: «من أهان لي ولياً فقد أرصد لمحاربتي»(١).

فإذا كان سبّ المؤمن بهذه الدرجة من القبح فكيف بسبّ المعصوم عليه السلام؟ على أنّ سبّه يعدّ سبّاً لجميع المسلمين والشيعة، ولا يكون وجوب قتل سابّ المعصوم حكماً شديداً؛ لأنه إذا لم يحترم جميع المسلمين فخليق أن لا يكون له أي حرمة عند المسلمين أيضاً، فلا كلام في أنّ القتل يكون جزاءً عادلاً لساب المعصوم.

ومع هذا كلّه يجب أن يكون المسلم مسلّماً لأحكام الإسلام.

سبّ النبي صلى الله عليه وآله في نظر الفقهاء

لا إشكال في وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله عند الإمامية، بل عند جميع فرق المسلمين، قال المحقق في الشرائع: «من سب النبي صلى الله عليه وآله جاز لسامعه قتله».

وقال صاحب الجواهر رحمه الله في توضيحه: **«بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه»**(٢).

وقال وهبة الزحيلي: **«وقد أفتى أكثر فقهاء الحنفية بناء عليه بقتل مَن أكثر من سب النبي صلى الله عليه وآله من أهل الذمة، وإن أسلم بعد أخذه، وقالوا: يقتل سياسة، وأجمع العلماء ـ كما قال القاضي عياض في الشفاء ـ على وجوب قتل المسلم إذا سبّ النبي صلى الله عليه وآله لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُّهِيناً﴾»**(٣).

ومع أنه لا إشكال في وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله لكن هناك أسئلة حول هذا الحكم، وهي:

١ـ ما هو موضوع هذا الحكم؟ ومتى يصدق السبّ؟

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٣٥١/ ٣.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٤٣٢.

(٣) الفقه الإسلامي وأدلته ٧: ٥٥٩٤.

٢ـ هل يختص هذا الحكم بالنبيﷺ أم يشمل جميع المعصومينعليهم السلام؟

٣ـ هل يكون إجراء هذا الحكم باختيار الحاكم أم يكون تكليفاً عاماً لكل فرد من المسلمين؟ ولا يحتاج في ذلك إلى إذن الحاكم؟

٤ـ وعلى فرض كونه من وظائف الحاكم فهل هو واجب عليه مطلقاً أم أنه موكول لنظره في أصل إجرائه وكيفية إجرائه؟

وفي هذه المقالة نجيب عن هذه الأسئلة.

مفهوم السبّ

السبّ مرادف للشتم، قال أهل اللغة: «السبّ: الشتم»[١].

وقال الشيخ الأنصاريرحمه الله في تفسيره: «ثم إنّ المرجع في السب إلى العرف، وفسّره في جامع المقاصد بإسناد ما يقتضي نقصه إليه، مثل الوضيع والناقص، وفي كلام بعض آخر: إنّ السبّ والشتم بمعنى واحد، وفي كلام ثالث: إنّ السبّ أن تصف الشخص بما هو إزراء ونقص، فيدخل في النقص كل ما يوجب الأذى، كالقذف والحقير والوضيع والكلب والكافر والمرتد، والتعبير بشيء من بلاء الله تعالى، كالأجذم والأبرص»[٢].

وقال السيد الخوئيرحمه الله في ذلك: «الظاهر من العرف واللغة اعتبار الإهانة والتحقير في مفهوم السب، وكونه تنقيصاً وإزراءً على المسبوب، وأنه متحد مع الشتم، وعلى هذا فيدخل فيه كلُّ ما يوجب إهانة المسبوب وهتكه، كالقذف والتوصيف بالوضيع واللا شيء والحمار والكلب والخنزير والكافر والمرتد والأبرص والأجذم والأعور وغير ذلك من الألفاظ الموجبة للنقص والإهانة، وعليه فلا يتحقق مفهومه إلاّ بقصد الهتك، وأما مواجهة المسبوب فلا تعتبر فيه»[٣].

---

(١) لسان العرب ٦: ١٣٧؛ النهاية ٢: ٣٣٠.

(٢) الشيخ الأنصاري، كتاب المكاسب ١: ٢٥٤.

(٣) مصباح الفقاهة ١:٣٦٠.

وعن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «إذا كان أحدكم ساباً لصاحبه لا محالة، فلا يفتر عليه، ولا يسبّ والديه، ولا يسبّ قومه، ولكن إن كان يعلم ذلك فليقل: إنك لبخيل، أو ليقل: إنك لجبان،أو ليقل: إنك لكذوب، أو ليقل: إنك لنؤوم»[1].

وهذا الحديث وإن كان يدل على جواز ذلك إن كان حقّاً، ولكن يستفاد منه أنّ هذه الموارد من مصاديق السبّ.

فتحصّل أنّ للسبّ مفهوماً عاماً يشمل كلّ إهانة، فلو نسب الباطل إلى أحد الأئمة عليهم السلام فإنه يكون ساباً له، وكذلك كلّ من سمّى علياً عليه السلام بأبي تراب بقصد التوهين كان ساباً له، نعم لا يصدق على إنكار بعض المقامات المعنوية لهم إذا لم يكن بقصد الإهانة، على أنّ موضوع أحاديث الباب لا يختص بالسبّ، بل ورد فيها ألفاظ أخرى نظير: شتم، نال منه، وقع فيك، يذكرك، و...، وهذا يدل على عموم موضوع هذا الحكم.

ادلة وجوب قتل ساب النبي صلى الله عليه وآله

قد تقدم دعوى الإجماع من صاحب الجواهر رحمه الله على وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله ولكن لا يكون الإجماع دليلاً مستقلاً على المدّعى مقابل سائر الأدلة؛ لأنّ اتفاق الفقهاء ـ مستند إلى أخبار الباب، فيكون إجماعاً مدركياً، فلا يكون مستقلاً. وعلى هذا فدليل هذا الحكم منحصر في الأخبار، فلابد من ذكرها والبحث في دلالتها:

١ـ حسنة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عمن شتم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: «يقتله الأدنى فالأدنى قبل أن يرفع إلى الإمام»[2].

٢ـ عن الحسن بن علي الوشاء قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: شتم رجل على عهد جعفر بن محمد رسول الله صلى الله عليه وآله فأتى به عامل المدينة فجمع الناس فدخل عليه ـ أبو

(١) كنز العمال: ٣: ٦٠٥/ ٨١٣٣.

(٢) فروع الكافي: ٧: ٢٥٩/ ٢١.

عبد الله عليه السلام وهو قريب العهد بالعلة وعليه رداء له مورد، فأجلسه في صدر المجلس واستأذنه في الاتّكاء وقال لهم: ما ترون؟ فقال له عبد الله بن الحسن والحسن بن زيد وغيرهما: نرى أن تقطع لسانه، فالتفت العامل إلى ربيعة الرأي وأصحابه فقال: ما ترون؟ قال: يؤدَّب، فقال أبو عبد الله عليه السلام: سبحان الله! فليس بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين أصحابه فرق»[1].

٣ـ عن علي بن جعفر قال: أخبرني أخي موسى عليه السلام قال: «كنت واقفاً على رأس أبي حين أتاه رسول زياد بن عبيد الله الحارثي عامل المدينة، فقال: يقول لك الأمير انهض إليّ، فاعتلّ بعلّة، فعاد إليه الرسول فقال: قد أمرت أن يفتح لك باب المقصورة فهو أقرب لخطوك، قال: فنهض أبي واعتمد عليّ ودخل على الوالي وقد جمع فقهاء أهل المدينة كلّهم، وبين يديه كتاب فيه شهادة على رجل من أهل وادي القرى قد ذكر النبي صلى الله عليه وآله فنال منه، فقال له الوالي: يا أبا عبد الله انظر في الكتاب قال: حتى أنظر ما قالوا، فالتفت إليهم فقال: ما قلتم؟، قالوا: قلنا: يؤدّب ويضرب ويعزّر [يعذّب] ويحبس، قال: فقال لهم: أرأيتم لو ذكر رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله ما كان الحكم فيه؟، قالوا: مثل هذا، قال: فليس بين النبي صلى الله عليه وآله وبين رجل من أصحابه فرق؟، فقال الوالي: «دع هؤلاء يا أبا عبد الله! لو أردنا هؤلاء لم نرسل إليك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أخبرني أبي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الناس فيّ أُسوة سواء من سمع أحداً يذكرني فالواجب عليه أن يقتل من شتمني، ولا يرفع إلى السلطان، والواجب على السلطان إذا رفع إليه أن يقتل من نال منّي، فقال زياد بن عبيد الله: أخرجوا الرجل فاقتلوه بحكم أبي عبد الله»[2].

٤ـ عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ رجلاً من هذيل كان يسبّ

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٤٥٩، باب ٢٥ من أبواب حدّ القدف، ح١.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٤٥٩، باب ٢٥ من أبواب حدّ القذف، ح٢.

رسول اللهﷺ، فبلغ ذلك النبيﷺ فقال: من لهذا؟ فقام رجلان من الأنصار فقالا: نحن يا رسول اللهﷺ، فانطلقا حتى أتيا عربة فسألا عنه، فإذا هو يتلقّى غنمه، فقال: من أنتما وما اسمكما؟ فقالا له: «أنت فلان بن فلان؟»، قال: نعم، فنزلا فضربا عنقه، قال محمد بن مسلم: فقلت لأبي جعفرعليه السلام: أرأيت لو أنّ رجلاً الآن سب النبيﷺ أيقتل؟ قال: إن لم تخف على نفسك فاقتله»[1].

٥ـ الفضل بن الحسن الطبرسي بإسناده في (صحيفة الرضاعليه السلام) عن آبائه عن رسول اللهﷺ قال: «من سبّ نبياً قتل، ومن سبّ صاحب نبي جلد»[2].

٦ـ عن الشعبي، عن عليعليه السلام: «إنّ يهودية كانت تشتم النبي وتقع فيه، فخنقها رجل حتى ماتت فأبطل رسول اللهﷺ دمها»[3].

إنّ الحديث الأوّل والثالث يدلاّن على جواز قتل سابّ النبيﷺ لكل فرد من المسلمين، بل وجوب ذلك عليه، ولكن باقي الأحاديث لا تدل على جوازه لكل أحد؛ لأنّ الإمام الصادقعليه السلام في الحديث الثاني يسأل مستنكراً: «سبحان الله! فليس بين رسول اللهﷺ وبين أصحابه فرق؟» هذا يدلّ على أنّ سابّ النبيﷺ يستحق عقاباً شديداً، ولكن لا يدلّ على جواز قتله لكل فرد من المسلمين.

وصدر حديث محمد بن مسلم قضية في واقعة، ولا يدل على جواز قتل ساب النبيﷺ لكل أحد، ويشهد لذلك أنّ محمد بن مسلم الذي هو من أجلّة أصحاب الأئمة لم يفهم من قول الإمام ذلك، ولذا سأل عن حكم ساب النبي في زمانه.

من هنا يظهر أنه لا يفهم من سائر الموارد التي أمر النبي بقتل عدّة من الأفراد جواز قتل سابّ النبي لكل أحد، وأما ذيل الحديث فإِذْنُ الإمامعليه السلام لمحمد بن مسلم بذلك

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٤٦٠، باب ٢٥ من أبواب حدّ القذف، ح٣.

(٢) المصدر المتقدم، ح٤.

(٣) سنن أبي داوود ٤: ٥٣٠/ ٤٣٦٢.

بشرط عدم الخوف على نفسه لا يدل على جوازه لكل أحد؛ لاحتمال أن يكون إذن الإمام مختصاً بمحمد بن مسلم، بل في الحديث قرينة على اختصاصه بمحمد بن مسلم، وهو أنّ سؤال محمد بن مسلم عام وجواب الإمام مختص به، فلو كان الحكم عاماً فلابد من تطابق السؤال والجواب، ومن هنا فإنّ كلام بعض الأجلّه غير مفهوم لنا، حيث قال في ذيل حديث محمد بن مسلم: «وصدرها لا يستفاد منه قتل ساب النبي بلا مراجعه الحاكم إلاّ أنّ ذيلها ظاهر في أنّ من سمع السبّ فعليه قتل الساب مع عدم الخوف»[1].

وأمّا الحديث الخامس فمضافاً إلى ضعف سنده فإنّه يكون في مقام بيان حكم ساب النبي لا كيفية إجرائه وجوازه لكل أحد.

والحديث السادس مضافاً إلى ضعف سنده يدلّ على عدم إعطاء دية تلك المرأة بعد قتلها، ولا يدلّ على أنّ قتلها كان جائزاً لقاتلها، وعدم إعطاء الدية إنما يكون لعدم وفائها بما عاهد اليهود النبي، فعلى هذا لا يدلّ الحديث على جواز قتلها، أو أنه وقع بلا إذن من النبي حتى يدل على جواز قتل ساب النبي لكل أحد.

فتحصل أنّ الحديث الأوّل والثالث فقط يدلاّن على جواز قتل ساب النبيﷺ لكل أحد.

الأدلة والشواهد، وقفات نقدية

اتفق فقهاء الإمامية على وجوب قتل ساب الإمامعليه السلام، وادُّعي عليه الإجماع، قال في الشرائع: «وكذا من سبّ أحد الأئمةعليهم السلام».

وقال في الجواهر في توضيح كلامه: «بلا خلاف أجده فيه أيضاً، بل الإجماع بقسميه عليه»[2].

---

(١) أُسس الحدود والتعزيرات: ٢٥٧.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٤٣٥.

وقال الإمام الخميني رحمه الله: «من سب النبي صلى الله عليه وآله ـ والعياذ بالله ـ وجب على سامعه قتله ما لم يخف على نفسه أو عرضه أو نفس مؤمن أو عرضه، ومعه لا يجوز، ولو خاف على ماله المعتد به أو مال أخيه كذلك جاز ترك قتله، ولا يتوقف ذلك على إذن من الإمام عليه السلام أو نائبه، وكذا الحال لو سبّ بعض الأئمة عليهم السلام، وفي إلحاق الصديقة الطاهرة عليها السلام بهم عليهم السلام وجه، بل لو رجع إلى سبّ النبيّ صلى الله عليه وآله يقتل بلا إشكال»[1].

وقد استدل لجواز قتل سب الإمام عليه السلام على كلّ واحد من المسلمين بوجوه:

١ ـ الإجماع.

وفيه ما تقدم من أنّ اتفاق الفقهاء مستند إلى الأحاديث، فلا يعدّ الإجماع دليلاً مستقلاً هنا.

٢ ـ تنقيح المناط القطعي مما دلّ على وجوب قتل سابّ النبي؛ لأنّ الأئمة الأطهار هم كالنبي في الكمالات والمقامات المعنوية، فكلّ ما ثبت للنبي يثبت لهم أيضاً، قال السيد الخوئي رحمه الله في ذلك: «... من دون خلاف بين الأصحاب، بل ادُّعيَ عليه الإجماع بقسميه، وذلك لما علم من الخارج بالضرورة أنّ الأئمة عليهم السلام والصديقة الطاهرة عليها السلام بمنزلة نفس النبي صلى الله عليه وآله وأنّ حكمهم حكمه يجرون مجرى واحداً»[2].

وقال بعض الأعاظم في ذلك: «المقام الثاني: في سبّ بعض الأئمة عليهم السلام: والظاهر مضافاً إلى نفي وجدان الخلاف فيه في الجواهر، بل دعوى ثبوت الإجماع بقسميه عليه، أنه بعد ثبوت الحكم في المقام الأوّل بالإضافة إلى النبي صلى الله عليه وآله لا حاجة إلى ورود دليل خاص بالنسبة إلى الأئمة عليهم السلام؛ لوضوح كونهم بحكمه، وأنهم يجرون مجراه، وقد عبّر الكتاب العزيز في آية المباهلة عن علي عليه السلام أمير المؤمنين بأنه نفس النبي صلى الله عليه وآله، ومن المعلوم أنه لا فرق بينه وبين أولاده المعصومين من هذه الجهة، وعليه فلا حاجة إلى

---

(١) تحرير الوسيلة، ٢: ٤٧٧ـ٤٧٦.

(٢) مباني تكملة المنهاج: ١: ٣٢١.

الاستشهاد على سريان هذا الحكم في سبّ الأئمة إلى رواية أو غيرها»[١].

لا شكّ ولا شبهة في المقامات المعنوية للأئمة وأنهم بمنزلة نفس النبي، ولكن الكلام في أنّ الاشتراك في المقامات المعنوية هل يوجب الاشتراك في جميع الأحكام؟ لو علم أنّ ثبوت حكم للنبي إنما يكون من جهة مقاماته المعنوية لأمكن إثباته للأئمة، ولكن لا دليل على أنّ وجوب قتل ساب النبي إنما يكون من جهة مقاماته المعنوية ولا يكون شيء آخر دخيلاً فيه، بل يحتمل أن يكون وجوب قتل ساب النبي من جهة نبوته، أليس القياس باطلاً في فقه الإمامية؟ أليس الأئمة مشتركين مع النبي في المقامات المعنوية، ومع هذا يختلف معهم في كثير من الأحكام؟ يستحب الصلاة على النبي عند سماع اسمه أو قراءته أو كتابته، ولا يستحب للأئمة، الشهادة بالرسالة واجبة في الأذان والإقامة والتشهد، ولا تكون الشهادة بالولاية واجبة في تلك الموارد، بل الشهادة بالولاية بقصد الجزئية تكون حراماً وتشريعاً، وإنكار الرسالة يستلزم الكفر والخروج عن الإسلام، ولكن إنكار الولاية لا يستلزم الكفر، ومع أنّ جميع الأئمة مشتركون في المقامات المعنوية، ولكن لقب أمير المؤمنين مختص بعليّ بن أبي طالب ولا يجوز استعماله في غيره من الأئمة حتى ولي العصر عليه السلام، وعلى هذا لا يمكن إثبات وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله للأئمة عليهم السلام بمجرد ثبوت وجوب قتل سابّ النبي، فلا بد في ذلك من الاستناد إلى الأحاديث، وهي:

١ـ صحيحة هشام بن سالم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل سبّابة لعلي عليه السلام؟ قال: فقال لي: حلال الدم والله، لولا أن تعمّ به بريئاً، قال: قلت: فما تقول في رجل مؤذٍ لنا؟ قال: في ماذا؟ قلت: فيك، يذكرك، قال: فقال لي: له في علي عليه السلام نصيب؟ قلت: إنه ليقول ذاك ويظهره، قال: لا تعرض له.

ورواه الصدوق رحمه الله في العلل إلى قوله: تعمّ به بريئاً،«قال: قلت: لأي شيء يعمّ به

---

(١) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحدود: ٣٢١.

بريئاً؟ قال: يقتل مؤمناً بكافر»، ولم يزد على ذلك[١].

قال العلامة المجلسي رحمه الله في توضيح هذا الحديث:

قولهعليه السلام: «لولا أن تعمّ» أي أنت أو البلية بسبب القتل من هو بريء منه.

وقوله: «له في عليعليه السلام نصيب» يحتمل أن يكون المراد أنه هل يتولى علياًعليه السلام ويقول بإمامته؟ فقال الراوي: نعم، هو يظهر ولايتهعليه السلام، فقالعليه السلام: لا تعرض له، أي لأجل أنه يتولّى علياًعليه السلام فيكون هذا إبداء عذر ظاهراً؛ لئلا يتعرض السائل لقتله فيورث فتنة، وإلاّ فهو حلال الدم، إلاّ أن يحملَ على ما لم ينته إلى الشتم، بل نفي إمامته، ويحتمل أن يكون استفهاماً إنكارياً، أي من يذكرنا بسوء كيف يزعم أنّ له في علي نصيباً فتولّى السائل تكراراً لما قال أولاً، ويمكن أن يكون الضمير في قولهعليه السلام: «له» راجعاً إلى الذكر، أي قوله يسري إليه أيضاً، ومنهم من قال هو تصحيف نصب بدون الياء»[٢].

إنّ الراوي يسأل في صدر الحديث عمن يكون سبّابة لعلي ـ أي كثير السبّ ـ والإمامعليه السلام يحلّ دمه بشرط عدم قتل بريء في ذلك، ولكن ذكره بلفظ «لولا» ـ الدال على الامتناع ـ مشعر بعدم إمكان قتل الأبرياء في قتل سابّ علي، بل هو مقارن له غالباً، ولذا لا يمكن استفادة الإذن من الإمام في قتل سابّ علي، بل ظهوره في عدم جواز ذلك أقوى، وهذا نظير قولهصلى الله عليه وآله: «لولا أن أشق على أُمتي لأمرتهم بالسواك»، حيث يفهم منه عدم الأمر بالسواك وعدم تشريعه وجوباً، وإن دلّ على وجود مقتضي الوجوب فيه.

فتحصل من صدر حديث هشام بن سالم عدم إذن الإمامعليه السلام في قتل ساب عليعليه السلام؛ لاستلزامه قتل الأبرياء، وإن كان مقتضي ذلك موجوداً.

وفي ذيل الحديث يسأل الراوي عمن يسبّ الإمام الصادقعليه السلام، والإمام يسأل عن

---

(١) وسائل الشيعة ١٨ : ٢٦١، باب٢٧ من أبواب حد القذف، ح١.

(٢) فروع الكافي ٧: ٢٧٠.

تولّيه لعليّ عليه السلام، وبعد جواب الراوي بإظهاره ذلك منعه عن التعرض له، وهذه هي سيرة جميع الأئمة عليهم السلام، حيث منعوا عن التعرض لمن يسبّهم ويؤذيهم.

وعلى هذا فليس الإمام في مقام إبداء العذر لمنع الفتنة والفوضى، كما قاله العلامة المجلسي رحمه الله؛ لأنه لو كان نهي الإمام عليه السلام لمنع الفتنة أو للخوف على الراوي ـ كما قال صاحب الجواهر رحمه الله ـ لكان قادراً على بيان علة نهيه، ولم يحتج إلى السؤال عن تولّيه لعلي عليه السلام، وكذلك لا يمكن حمله على مجرد إنكار إمامة الإمام الصادق عليه السلام ـ كما قاله العلامة المجلسي رحمه الله ـ؛ لأنّ قول الراوي: «فيك، يذكرك» ظاهر في السب والشتم.

٢ـ عن عبد الله بن سليمان العامري قال: **«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أي شيء تقول في رجل سمعته يشتم علياً ويتبرأ منه؟» قال: فقال لي: والله هو حلال الدم، وما ألف منهم برجل منكم، دعه لا تعرض له إلاّ أن تأمن على نفسك»**[١].

قوله: «لا تعرض له إلاّ أن تأمن على نفسك» ليس في التهذيب[٢]، ولا الوسائل[٣].

وقال العلامة المجلسي رحمه الله في توضيحه: «أي لا تفعلوا ذلك اليوم، فإنهم يقتلونكم قوداً، ولا يساوى ألف رجل منهم بواحد منكم»[٤].

إنّ الإمام عليه السلام أذِن للعامري في قتل ساب علي مع الأمن على نفسه، ولا يستفاد منه الإذن لكل أحد؛ لاحتمال خصوصية في العامري، على أنّ هذا الحديث ضعيف، ولذا عبّر عنه في الجواهر بـ «خبر»[٥].

٣ـ عن عبيد بن زرارة عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام: «من قعد في مجلس يسبّ فيه إمام من الأئمة يقدر على الانتصاف فلم يفعل ألبسه الله عزّ وجلّ الذلّ في الدنيا، وعذّبه

(١) فروع الكافي ٧: ٢٦٩/ ٤٣.

(٢) تهذيب الأحكام ١٠: ٨٦/ ١٠٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٤٦٢، باب ٢٧ من أبواب حد القذف، ح٢.

(٤) فروع الكافي ٧: ٢٦٩.

(٥) جواهر الكلام ٤١: ٤٣٥.

في الآخرة، وسلبه صالح ما منّ به عليه من معرفتنا»[١].

ويقال: انتصف منه: إذا استوفى حقّه منه كاملاً، حتى صار كلّ على النصف

ذكر صاحب الوسائل رحمه الله هذا الحديث في باب قتل من سب علياً...، وهذا يدل على تمامية دلالة الحديث في نظره، ولكن لم يذكره الكليني رحمه الله في كتاب الحدود، ولم يستدل به صاحب الجواهر، وهذا يدل على عدم تمامية دلالته في نظرهما.

وكيف كان فهذا الحديث لا يدل على جواز قتل سابّ الإمام عليه السلام، بل المتبادر منه عرفاً هو الدفاع عن الأئمة، ولاسيما أنّ المستفاد منه هو الانتصاف في المجلس، ولا يجوز قتل سابّ علناً؛ لأنه يثير غبار الفتنة.

٤ ـ خبر علي بن حديد قال: «سمعت من سأل أبا الحسن الأول عليه السلام: فقال: إني سمعت محمد بن بشير يقول: إنك لست موسى بن جعفر الذي أنت إمامنا وحجتنا في ما بيننا وبين الله، قال: فقال: لعنه الله ـ ثلاثاً ـ أذاقه الله حرّ الحديد، قتله الله أخبث ما يكون من قتلة، فقلت له: إذا سمعت ذلك منه أوليس حلال لي دمه؟ مباح كما أبيح دم السبّاب لرسول الله صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام؟ قال: نعم حلّ والله، حل والله دمه وأباحه لك ولمن سمع ذلك منه، قلت: «أو ليس ذلك بسابّ لك؟ قال: «هذا سباب لله وسباب لرسول الله وسباب لآبائي وسبابي، وأيّ سبّ ليس يقصر عن هذا ولا يفوقه هذا القول؟ فقلت: أرأيت إذا أنا لم أخف أن أغمز بذلك بريئاً ثم لم أفعل ولم أقتله ما عليّ من الوزر؟» فقال: يكون عليك وزره أضعافاً مضاعفة، من غير أن ينقص من وزره شيء، أما علمت أنّ أفضل الشهداء درجة يوم القيامة من نصر الله ورسوله بظهر الغيب، وردّ عن الله وعن رسوله»[٣].

٥ـ ما دل على حلية دم الناصب، كخبر داوود بن فرقد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٤٦٢، باب ٢٧ من أبواب حد القذف، ح٣.

(٢) تاج العروس ١٢: ٥٠٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٤٦٣، باب ٢٧ من أبواب حد القذف، ح٦.

ما تقول في قتل الناصب؟ فقال: حلال الدم، ولكني أتقي عليك، فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكيلا يشهد به عليك فافعل»[(١)].

٦ـ عن الرضاعليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من سبّ نبياً من الأنبياء فاقتلوه، ومن سبّ وصياً فقد سبّ نبياً»[(٢)].

فتحصل مما تقدم من الأحاديث أنّ صحيحة هشام بن سالم تامة سنداً ودلالة، وتدل على استحقاق سابّ علي للقتل، ولا تدل على صدور إذن من الإمام بالفعل، ولكن سائر الأحاديث لا تدل على حكم عام؛ لأنّ حديث عبد الله بن سليمان العامري ـ الحديث الثاني ـ يدل على إذن الإمام عليه السلام لعبد الله لا لكلّ أحد، وأنّ مورده سابّ علي عليه السلام مضافاً إلى أنه ضعيف السند، وحديث زرارة ـ الحديث الثالث ـ خارج عن مورد الكلام، وخبر علي بن الحديد ـ الحديث الرابع ـ مورده من كان مضلاً لكثير من الناس كما يأتي، فلا يدل على جواز قتل كلّ سابّ، مضافاً إلى أنه ضعيف السند، وحديث داوود بن فرقد ـ الحديث الخامس ـ فأولاً: مورده الناصب، وعنوان النصب غير عنوان السب، وثانياً: إنه لا يدل على جواز قتله لكل واحد من المسلمين، بل هو إذن خاص لداوود بن فرقد، مضافاً إلى أنه ضعيف السند، والحديث السادس أيضاً ضعيف السند، على أنه لا ينافي أن يكون قتل الساب باختيار الإمام، بل يؤيد ذلك؛ لاحتمال أن يكون إذناً عاماً من الإمام لكل واحد من المسلمين في قتل ساب الإمام، وصدور هذا الإذن لم يكن على وفق المصلحة قبل عصر الإمام الرضا، وصار فيه مصلحة في عصره.

والحاصل أنه لا دليل على جواز قتل ساب الأئمة عليهم السلام، إلاّ أمير المؤمنين عليه السلام.

وأما خبر علي بن الحديد فإنّ الإمام الكاظم عليه السلام أمر بقتل محمد بن بشير الذي كان ضالاً مضلاً، والتأمل في أفعاله يدل على عدم إمكان استفادة حكم عام من هذا

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٤٦٣، باب٢٧ من أبواب حد القذف، ح٥.

(٢) بحار الأنوار ٧٦: ٣٢١/ ٥.

الحديث.

وقفة مع شخصية محمد بن بشير

عدّه الشيخ في رجاله في أصحاب الكاظمعليه السلام قائلاً: غال ملعون...

وزعموا: أنّ علي بن موسىعليه السلام وكل من ادّعى الإمامة من ولده وولد موسىعليه السلام مبطلون كاذبون غير طيبّي الولادة؛ فنفوهم عن أنسابهم وكفروهم لدعواهم الإمامة وكفّروا القائلين بإمامتهم واستحلوا دماءهم وأموالهم.

وزعموا: أنّ الفرض من الله تعالى إقامة الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان، وأنكروا الزكاة والحج وسائر الفرائض، وقالوا بإباحة المحارم والفروج والغلمان...

وكان سبب قتل محمد بن بشير ـ لعنه الله ـ لأنه كان معه شعبذة ومخاريق، فكان يظهر الواقفة أنه ممن وقف على علي بن موسىعليه السلام، وكان يقول في موسىعليه السلام بالربوبية، ويدعي لنفسه أنه نبي، وكان عنده صورة قد عملها وأقامها شخصاً كأنها صورة أبي الحسنعليه السلام من ثياب حرير، وقد طلاها بالأدوية وعالجها بحيل عملها فيها حتى صارت شبه صورة إنسان، وكان يطويها فإذا أراد الشعبذة نفخ فيها فأقامها...

قد كان أبو عبد الله وأبو الحسنعليهما السلام يدعوان الله عليه ويسألانه أن يذيقه حر الحديد، فأذاقه الله حرّ الحديد بعد أن عذب بأنواع العذاب[1].

من هنا يظهر أن محمد بن بشير كان من أصول الكفر والضلالة، فالأمر بقتله من الإمام لا يدل على جواز قتل الساب على كل واحد من المسلمين.

والإمام عدّه سباباً لله وللرسول ولآبائه ولنفسه؛ لأنه بارز أصل الإسلام، ولذا عدّ الإمامعليه السلام التقصير في قتله أشدّ وزراً منه.

إن قلت: إنّ المرتكز في ذهن الراوي هو جواز قتل الساب، حيث قال: «إذا سمعت ذلك منه أوليس حلال لي دمه، مباح كما أُبيح دم السباب لرسول اللهصلى الله عليه وآله والإمام؟»،

(١) قاموس الرجال ٩: ١٣٥ ـ ١٣٨/ ٦٤٨٩.

وقال أيضاً: «أوليس ذلك بساب لك؟»، والإمامعليه السلام أقرّهُ على ذلك.

قلت: لا يستفاد من الحديث تقرير الإمامعليه السلام له في ذلك الارتكاز، بل يستفاد منه أنّ الإمامعليه السلام يفرّ من تقريره، حيث قال في جواب سؤاله الأول: «نعم حلّ والله، حلّ والله دمه وأباحه لك ولمن سمع ذلك منه».

ولم يستفد الراوي من هذا الجواب تقرير الإمامعليه السلام لما ارتكز في ذهنه، ولذا كرّر سؤاله، وقال ثانياً: «أوليس ذلك بساب لك».

والإمامعليه السلام ركّز على وجوب قتله، وأنه هادم لأساس الإسلام.

اشتراط إذن الإمام في قتل السابّ

قال في الجواهر: «ثم إنّ ظاهر المصنف وغيره عدم توقف جواز قتل الساب على إذن الإمامعليه السلام، بل هو المشهور، بل عن الغنية الإجماع عليه لإطلاق النصوص، خصوصاً الأول منها، خلافاً للمحكي عن المفيد والفاضل في المختلف، فلم يجوزاه بدونه»[1].

استدل صاحب الجواهررحمه الله لعدم احتياج قتل الساب إلى إذن الإمام بالإجماع وإطلاق النصوص.

والإجماع ـ كما تقدم ـ إجماع مدركي لا يكون دليلاً مستقلاً في الباب، مضافاً إلى أنه موهون بمخالفة المفيد والعلامة.

وأما الإطلاق فقد تقدم أنه لا دليل على جواز قتل ساب الأئمةعليهم السلام ما عدا أمير المؤمنينعليه السلام، حيث دلّت صحيحة هشام بن سالم على استحقاق سابّه للقتل لولا المانع، ولكن لا تدلّ على الإذن الفعلي، فلا يمكن استفادة الإذن الفعلي منه لكل أحد وفي كل زمان.

لم يتعرض صاحب الجواهر لتوقف جواز قتل ساب النبيصلى الله عليه وآله على إذن الإمامعليه السلام؛

---

(١) جواهر الكلام ٤١: ٤٣٨.

وذلك لأنّ حديثي هشام بن سالم وعلي بن جعفر صريحان في وجوب ذلك على كل واحد من المسلمين، ومع التصريح بذلك لا يحتاج إلى هذا البحث.

والمراد من الإطلاق هو أنّ الإمام لم يقيّد جواز قتل ساب الإمام لكل واحد من المسلمين بإذن الإمام، وحيث يكون في مقام البيان فيستفاد من عدم البيان عدم الاشتراط في الواقع.

ولكن يمكن أن يقال: حيث إنّ الإمام عليه السلام ـ على أنّه مبين للأحكام الشرعية ـ هو حاكم المجتمع وولي الأمر للمسلمين، ومن هنا قد يبيّن الأحكام الإلهية، وقد يكلفهم بفعل أو ترك لأنه حاكم المجتمع وولي أمرهم، ويعبّر عن الثاني بالأوامر الولائية.

والفرق بينهما أنّ الأحكام الإلهية قد شرعت من الله تعالى والإمام عليه السلام مبلغ ومبيّن لذلك، والأحكام الولائية تصدر من الإمام عليه السلام وتختلف باختلاف الشرائط، ولا يشترط في الأحكام الإلهية إذن الإمام، ولكن الأحكام الولائية تابعة لإذنه، وببيان آخر: إنّ وجود الحكم الولائي مشروط بإذن الإمام وأمره، ولا تحقق له بدون إذنه، وعلى هذا فالشك في اشتراط حكم بإذن الإمام يرجع إلى الشك في أنه حكم شرعي واقعي غير منوط بإذن الإمام عليه السلام، أو أنه حكم ولائي دائر مدار إذنه وأمره، وعلى هذا فلا يمكن التمسك بإطلاق الدليل لنفي اشتراط إذن الإمام؛ لأنّ الترديد في أنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان الحكم الواقعي أو حكم ولائي، ومعه لم يحرز كونه في مقام بيان أي شيء، نعم حيث إنّ صدور الأحكام الولائية من جانب الإمام عليه السلام ـ الذي لم يكن متصدياً للدولة ـ قليل جداً، وإنهم عليهم السلام كلفوا أصحابهم بالعمل بأوامرهم ـ حتى خلاف ذلك ـ فالأصل هو أنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان الحكم الواقعي، ولكن هذا غير التمسّك بإطلاق الدليل.

إن قلت: إنّ ولائية الحكم لا تنافي دوامه؛ لأنه ليس دائراً مدار حياة الإمام، بل هو باقٍ حتى بعد وفاته.

قلت: نعم إنّ الحكم الولائي باقٍ ما لم ينقض من الحاكم المتأخر، وعلى هذا يجوز

نقض الحكم الولائي من ولي الفقيه، بخلاف الحكم الشرعي، وببيان آخر: إنّ الحكم الولائي تابع للمصلحة التي يراها الحاكم، ولكنّ الحكم الشرعي لا يمكن تعطيله بالاستحسان و...

وعلى هذا ندّعي أنّ القرائن والشواهد الكثيرة من قول المعصوم عليه السلام وفعله تدلُّ على أنّ الأمر بقتل الساب حكم ولائي تابع لما يراه الحاكم من المصلحة، ويختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، وعناد الساب أو جهالته، فقد تقتضي المصلحة الإقدام العام لحسم مادة الفساد، والمنع من تكراره، كما هجر النبي صلى الله عليه وآله هلال بن أُمية ومرارة بن الربيع وكعب بن مالك ونهى عن مكالمتهم وأمر نساءهم باعتزالهم حتى ضاقت عليهم الأرض بما رحبت حينما تخلوا عن رسول الله في سفره إلى تبوك[1]، وتهديد النبي بحرق بيوت التاركين للجماعات، والتهديد بتحليل سلب من كان يسترزق بالدف واستأذنه في الغناء[2]، وتحليل سلب من يصيد في المدينة[3].

كما أنّ الإمام الخميني أحلّ دم من سلب الأمن من المجتمع في دولة الشاه[4].

وقد تقتضي الظروف البحث والجدال الأحسن.

فتحصل أولاً: إنّ هذا الحكم يكون باختيار الحاكم ويجريه بما يراه من المصلحة، وقد يوكل إجراءه إلى جميع أفراد المجتمع، وثانياً: إنّ مقدار مجازاة الساب أيضاً باختيار الحاكم ولم يعيّن لها مقداراً معيّناً في الشرع.

أدلّة نظرية تدبيرية وزمنيّة حكم السابّ

١ـ كان المنافقون من مصاديق ساب النبي صلى الله عليه وآله وقد ذكر في القرآن إيذاءهم وسبّهم

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٣٢٤.

(٢) المتقدم: ٣٣٤.

(٣) المتقدم: ٣٣١.

(٤) صحيفة نور ٤: ٧٩.

للنبي صلى الله عليه وآله، قال تعالى:

﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيِقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ آمَنُواْ مِنكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (التوبة: ٦١).

لا شك في أنّ كلام المنافقين في النبي صلى الله عليه وآله من أوضح مصاديق السب؛ لأن كلّ كلام يوجب إيذاء شخص فهو سبّ، وبشهادة القرآن فإن كلام المنافقين يوجب إيذاء النبي صلى الله عليه وآله.

وقال أيضاً: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ وَللهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ (المنافقون: ٨).

ومع هذا نهى النبي صلى الله عليه وآله عن التعرض للمنافقين، وهم يعيشون مع المسلمين في أمن وأمان، ولما طلب منه أن يقتل المنافقين قال صلى الله عليه وآله: «أكره أن تقول العرب لما ظفر بأصحابه أقبل يقتلهم»[1].

وهذا الكلام أقوى شاهد على أنّ حكم الساب تابع لما يراه الحاكم من المصلحة، مع أنّ النبي لم يلاحظ شيئاً في إقامة الحدود.

٢ـ عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: دخل يهودي على رسول الله صلى الله عليه وآله وعائشة عنده، فقال: «السام عليكم» فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «عليكم»، ثم دخل آخر فقال مثل ذلك، فردّ عليه كما ردّ على صاحبه، ثم دخل آخر فقال مثل ذلك، فردّ رسول الله صلى الله عليه وآله كما ردّ على صاحبيه، فغضبت عائشة فقالت: عليكم السام والغضب واللعنة يا معشر اليهود! يا إخوة القردة والخنازير! فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: يا عائشة إنّ الفحش لو كان ممثّلاً لكان مثال سوء، إنّ الرفق لم يوضع على شيء قطّ إلاّ زانه، ولم يرفع عنه قطّ إلاّ شانه، قالت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله أما سمعت إلى قولهم: السام عليكم؟ فقال: بلى، أما

---

(١) تفسير نور الثقلين ٢: ٢٣٨.

سمعت ما رددت عليهم؟ قلت: عليكم، فإذا سلم عليكم مسلم فقولوا: سلام عليكم، وإذا سلّم عليكم كافر فقولوا: عليك»[١].

٣ـ عن مِقسَم أبي القاسم، مولى عبد الله بن الحارث بن نوفل، قال: خرجت أنا وتليد بن كلاب الليثي، حتى أتينا عبد الله بن عمرو بن العاص، وهو يطوف بالبيت معلّقاً نعله بيده، فقلنا له: هل حضرت رسول الله ﷺ حين كلّمه التميمي يوم حنين؟ قال: نعم، جاء رجل من بني تميم يقال له ذو الخُوَيصرة فوقف عليه وهو يعطي الناس، فقال: يا محمد، قد رأيت ما صنعت في هذا اليوم، فقال رسول الله ﷺ: أجل، فكيف رأيت؟ فقال: لم أرك عدلت، قال: فغضب النبي ﷺ ثم قال: ويحكم! إذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون؟! فقال عمر بن الخطاب: يا رسول الله ﷺ، ألا أقتله؟ فقال: لا، دعه فإنه سيكون له شيعة ـ يتعمّقون في الدين حتى يخرجوا منه... »[٢].

٤ ـ عن حذيفة بن اليمان قال: ... فما قطع رسول الله ﷺ كلامه حتى أقبل إلينا أعرابي يجرّ هراوة له، فلما نظر رسول الله ﷺ إليه قال: قد جاءكم رجل يكّلمكم بكلام غليظ تقشعرّ منه جلودكم، وإنه يسألكم عن أمور، إنّ لكلامه جفوة فجاء الأعرابي فلم يسلّم وقال: أيكم محمد؟» قلنا: وما تريد؟ قال رسول الله ﷺ: «مهلاً» فقال: يا محمد، لقد كنت أبغضك ولم أرك، والآن فقد ازددت لك بغضاً! قال: فتبسّم رسول الله ﷺ وغضبنا لذلك وأردنا بالأعرابي إرادة، فأومأ إلينا رسول الله ﷺ أن اسكتوا، فقال الأعرابي: يا محمد، إنك تزعم أنك نبي، وأنك قد كذبت على الأنبياء وما معك من برهانك شيء، قال له: يا أعرابي، وما يدريك؟ قال: فخبرني ببرهانك قال: إن أحببت أَخبرك عضو من أعضائي فيكون ذلك أوكد لبرهاني، قال: أويتكلم العضو؟ قال: نعم، يا حسن قم... قال له: ما الإسلام؟... فأسلم وحسن إسلامه»[٣].

(١) أصول الكافي ٢: ٦٤٨/ ١، باب التسليم على أهل الملل.

(٢) السيرة النبوية لابن هشام ٤: ١٣٩.

(٣) بحار الأنوار ٤٣: ٣٣٥ ـ ٣٣٣/ ٥.

٥ـ كان رسول الله صلى الله عليه وآله قد عهد إلى أُمرائه من المسلمين حين أمرهم أن يدخلوا مكة أن لا يقاتلوا إلاّ من قاتلهم، إلاّ أنه قد عهد في نفر سماهم أمر بقتلهم وإن وجدوا تحت أستار الكعبة[١]. ولم يقتل منهم إلاّ أربعة، وآمن رسول الله صلى الله عليه وآله الباقين بوساطة بعض الأفراد[٢]، ومن هؤلاء من كان ساباً للنبي صلى الله عليه وآله، فلو كان قتل الساب حداً من الحدود الشرعية لم يقبل رسول الله صلى الله عليه وآله فيه شفاعة؛ لعدم جواز الشفاعة في الحدود[٣].

فهذا يدلّ على أنّ قتل الساب حكم من الأحكام من الولائية التي يكون اختيارها بيد الحاكم، فإنّ النبي في مكة تحمل أذى كثيراً من مشركي قريش، ومع هذا لم يُقدم على شيء، وأما في المدينة فأمر بقتل عدّة من اليهود والمشركين، وكان ساكتاً عن المنافقين، وكل ذلك لما يراه من المصلحة، وبعد أن استحكم أساس الإسلام في عصر الصادق عليه السلام وتحت الحجة أذِنَ الإمام عليه السلام في قتل ساب النبي صلى الله عليه وآله لكلّ أحد، ومن قبله لم يأذن الإمام الباقر عليه السلام في ذلك عامّاً، وإنما أذن فيه لمحمد بن مسلم.

إن قلت: إنّ استناد الإمام الصادق عليه السلام في هذا الحكم إلى النبي في حديث علي بن جعفر ينافي أن يكون حكماً ولائياً، حيث قال: أخبرني أبي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الناس فيّ أُسوة سواء من سمع أحداً يذكرني فالواجب عليه أن يقتل من شتمني...»؛ لأنه لو كان حكماً ولائياً من الإمام الصادق عليه السلام لوجب أن يسنده إلى نفسه لا إلى النبي.

قلت: إنّ الإمام عليه السلام لم يكن في وضع يمكنه من إصدار الحكم علناً، حيث يُعدّ معارضة للخلافة، ولاسيما في مجلس والي المدينة، فلا محيص للإمام عليه السلام أن يسند هذا الحكم إلى النبي ولم يكن كاذباً في ذلك؛ لأنّ النبي أذن له في ذلك.

---

(١) السيرة النبوية لابن هشام ٤: ٥١.

(٢) السيرة الحلبية ٣: ٨٢ ـ ٨١.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٣٣٢، باب ٢٠ من أبواب مقدمات الحدود.

ما الفرق بين كون عقوبة السابّ حكماً أوّلياً أو ولائياً؟!

إن قلت: ما الفرق بين أن يكون قتل الساب من الأحكام الأولية أو من الأحكام الولائية، حيث إنّ إجراءه مشروط بعدم خوف الضرر على المسلمين على أيّة حال؟

قلت: تظهر الثمرة في موضعين، **أولاً: لو كان حكماً أولّياً متوجهاً لجميع المسلمين فإحراز الضرر من وظائف المجري لا من وظائف الحاكم، ولا يجوز للحاكم منع إجرائه من آحاد المسلمين، وعلى هذا فيحتمل أن يقطع أحد من المسلمين بعدم الضرر** فيقتل الساب، ولكنه يكون مخطئاً لمحدودية معرفته، ويجلب بذلك ضرراً عظيماً على المسلمين، كما أنه لو كان النبيّ صلى الله عليه وآله **أمر المسلمين بقتل مشركي قريش في مكة مع الأمن من الضرر لأصاب الإسلام ضررٌ عظيم، وأما إذا كان في اختيار الحاكم فإنه أبصر وأعرف بمصالح الإسلام، ويكون أمره للمسلمين بقتل الساب أقرب إلى الصواب.**

ثانياً: إنّ آحاد المسلمين ينظرون إلى خصوص الضرر النفسي، ولا ينظرون إلى سائر المصالح، مع أنّ الحاكم ينظر إلى جميع الجهات، فإنّ قتل المنافقين في المدينة لم يستلزم ضرراً نفسياً ولا مالياً على المسلمين، ولكن النبيّ صلى الله عليه وآله نهى عنه، فعُلِمَ أنه يستلزم تشنيعاً على النبيّ صلى الله عليه وآله وعدم الرغبة في الإسلام.

٦ـ خبر عمار السجستاني عن أبي عبد الله عليه السلام: إنّ عبد الله بن النجاشي قال له، وعمار حاضر: «إني قتلت ثلاثة عشر رجلاً من الخوارج كلّهم يبدأ من علي بن أبي طالب، فسألت عبد الله بن الحسن، فلك يكن عنده جواب وعظم عليه، وقال: أنت مأخوذ في الدنيا والآخرة... فقال أبو عبد الله: لو كنت قتلتهم بأمر الإمام عليه السلام لم يكن عليك شيء في قتلهم، ولكنك سبقت الإمام عليه السلام فعليك ثلاثة عشر شاة تذبحها بمنى وتتصدق بلحمها؛ لسبقك الإمام عليه السلام، وليس عليك غير ذلك»[1].

٧ـ عن أبي الصباح قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ لنا جاراً فنذكر علياً عليه السلام وفضله

---

(١) وسائل الشيعة ١٩: ١٧٠، باب٢٢ من أبواب ديات النفس، ح٢؛ فروع الكافي ٧: ٣٧٦/ ١٧.

فيقع فيه، أفتأذن لي فيه؟ فقال: أو كنت فاعلاً؟ فقلت: إي والله، لو أذنت لي فيه لأرصدنّه فإذا صار اقتحمت عليه بسيفي فخبطته حتى أقتله، فقال: يا أبا الصباح، هذا الفتك، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الفتك، يا أبا الصباح، إنّ الإسلام قيد الفتك، ولكن دعه فستكفى بغيرك»[1].

٨ـ روي أنّ علياً عليه السلام كان جالساً في أصحابه فمرت بهم امرأة جميلة، فرمقها القوم بأبصارهم، فقال عليه السلام: «إنّ أبصار هذه الفحول طوامح، وإنّ ذلك سبب هبابها، فإذا نظر أحدكم إلى امرأة تعجبه فليلامس أهله، فإنّما هي امرأة كامرأته، فقال رجل من الخوارج: قاتله الله كافراً ما أفقهه، فوثب القوم ليقتلوه، فقال عليه السلام: رويداً إنما هو سبّ بسبّ أو عفو عن ذنب»[2].

فلو وجب قتل الساب على من سمعه لم يكن لعلي عليه السلام منعهم عن ذلك.

٩ـ عن كثير بن نمر قال: جاء رجل برجل إلى علي عليه السلام فقال: إني رأيت هؤلاء يتوّعدونك ففرّوا وأخذت هذا، قال عليه السلام: أفأقتل من لم يقتلني؟، قال: إنه سبّك، قال عليه السلام: سبّه أو دع»[3].

١٠ـ ولما بلغ عائشة نزول أمير المؤمنين عليه السلام بذي قار كتبت إلى حفصة بنت عمر: «أمّا بعد، فإنّا نزلنا البصرة ونزل علي عليه السلام بذي قار، والله دق عنقه كدّق البيضة على الصفا، إنه بذي قار بمنزلة الأشقر، إن تقدّم نُحر، وإن تأخّر عقر».

فلما وصل الكتاب إلى حفصة استبشرت بذلك ودعت صبيان بني تميم وعدّي وأعطت جواريها دفوفاً وأمرتهنّ أن يضربن بالدفوف ويقلن: «ما الخبر؟ ما الخبر؟ علي كالأشقر، إن تقدّم نحر، وإن تأخّر عقر»[4].

---

(١) فروع الكافي ٧: ٣٥٧.

(٢) نهج البلاغة لصبحي الصالح: ٥٥٠، الحكمة ٤٢٠.

(٣) كنـز العمال ١١: ٣١٩/ ٣١٦١٦.

(٤) الجمل: ٢٧٦.

١١ـ وروى أنس بن عياض المدني عن جعفر بن محمدعليه السلام عن أبيه عن جدّهصلى الله عليه وآله أنّ علياًعليه السلام كان يوماً يؤمّ الناس وهو يجهر بالقراءة، فجهر ابن الكواء من خلفه: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الخَاسِرِينَ﴾، فلما جهر ابن الكواء من خلفه بها سكت عليعليه السلام فلما أنهاها ابن الكواء عاد عليعليه السلام فأتمّ قراءته، فلما شرع عليعليه السلام في القراءة أعاد ابن الكواء الجهر بتلك الآية، فسكت عليعليه السلام فلم يزالا كذلك يسكت هذا ويقرأ ذاك مراراً حتى قرأ عليعليه السلام: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَلا يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لا يُوقِنُونَ﴾، فسكت ابن الكواء وعاد عليعليه السلام إلى قراءته»[١].

١٢ـ لما بلغ علياًعليه السلام مصاب بني ناجية وقتل صاحبهم قالعليه السلام: «... ثم جاءني مرّة أُخرى فقال لي: إني خشيت أن يفسد عليك عبد الله بن وهب وزيد بن حصين الطائي، إني سمعتهما يذكرانك بأشياء لو سمعتها لم تفارقهما عليها حتى تقتلهما أو توثقهما فلا يفارقان محبسك أبداً، فقلت: «إني مستشيرك فيهما فماذا تأمرني به؟، قال: إني آمرك أن تدعو بهما فتضرب رقابهما فعلمت أنه لا ورع له ولا عقل، فقلت: والله ما أظن أنّ لك ورعاً ولا عقلاً نافعاً، والله كان ينبغي لك أن تعلم أني لا أقتل من لم يقاتلني ولم يظهر لي عداوته ولم يناصبني بالذي كنت أعلمتكه من رأيي، حيث جئتني في المرّة الأُولى ووصفت أصحابك عندي، ولقد كان ينبغي لك لو أردت قتلهم أن تقول لي: اتق الله، لم تستحل قتلهم، ولم يقتلوا أحداً ولم ينابذوك ولم يخرجوا من طاعتك؟!»[٢].

١٣ـ إنّ الخوارج كانوا من أظهر مصاديق السبابين لعليعليه السلام ومع ذلك قال أمير المؤمنينعليه السلام فيهم: «لا تقتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه»، قال الشريف: يعني معاوية وأصحابه[٣].

(١) بحار الأنوار ٣٣: ٣٤٤، ٤١: ٤٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد٢: ٢٦٩.

(٢) الغارات١: ٣٧٢ ـ ٣٧١.

(٣) نهج البلاغة لصبحي الصالح: ٩٤، الخطبة ٦١.

١٤ـ وقال أمير المؤمنينعليه السلام: «أما إنه سيظهر عليكم بعدي رجل رحب البلعوم، مندحق البطن يأكل ما يجد ويطلب ما لا يجد، فاقتلوه ولن تقتلوه! ألا وإنه سيأمركم بسبّي والبراءة منّي، فأمّا السب فسبوني، فإنه لي زكاة ولكن نجاة، وأما البراءة فلا تتبرأو امنّي، فإنّي ولدت على الفطرة وسبقت إلى الإيمان والهجرة»[1].

يستفاد مما ذكرنا أنّ قتل ساب أمير المؤمنينعليه السلام حكم ولائي بيد الحاكم يأمر به على ما يراه من المصالح، فإنّ أمير المؤمنينعليه السلام كان ينهى أصحابه نهياً مؤكداً عن التعرض لهم، وبعد استشهاده أمر معاوية بلعن عليعليه السلام وسبّه، واستمر هذا إلى زمان عمر بن عبد العزيز، وفي عصر الصادقينعليهما السلام صار أهل بيت النبيصلى الله عليه وآله محبوبين عند المسلمين، وتمت الحجة عندهم في عدم استحقاق عليعليه السلام اللعن والسبّ، ومع هذا يوجد أشخاص معاندون يسبونهعليه السلام، وقد أمر الإمامعليه السلام بقتل ساب عليعليه السلام للقضاء على تلك السنة السيئة التي سنّها معاوية.

١٥ـ عن أبي حمزة عن أبي جعفرعليه السلام قال: «جاء رجل من أصحاب الحسنعليه السلام يقال له: سفيان بن ليلى، وهو على راحلة له، فدخل على الحسنعليه السلام وهو محتب في فناء داره فقال له: السلام عليك يا مذلّ المؤمنين! فقال له الحسنعليه السلام: انزل ولا تعجل، فنزل فعقل راحلته في الدار وأقبل يمشي حتى انتهى إليه، قال: فقال له الحسنعليه السلام: ما قلت؟ قال: قلت: السلام عليك يا مذل المؤمنين، قال: وما علمك بذلك؟ قال: عمدت إلى أمر الأُمة فخلعته من عنقك وقلّدته هذا الطاغية يحكم بغير ما أنزل الله، قال: فقال الحسنعليه السلام: سأُخبرك لم فعلت ذلك...، ما جاء بك؟ قال: حبّك، قال: لله؟ قال: لله، فقال الحسنعليه السلام: والله لا يحبنّا عبدٌ أبداً ولو كان أسيراً في الديلم إلاّ نفعه حبنّا، وإنّ حبنّا ليساقط الذنوب من بني آدم كما يساقط الريح الورق من الشجر»[2].

---

(١) نهج البلاغة لصبحي الصالح: ٩٢، الخطبة ٥٧.

(٢) بحار الأنوار ٤٤: ٢٤، ٢٣: ٧.

أليس كلام سفيان من السبّ؟ والعجب أنه مع كلّ ذلك يدعي حبّه، والإمامعليه السلام لا يكذّبه في دعواه، بل يبشره خيراً، ولم يعدّ ذلك عند علماء الرجال قدحاً في عدالة سفيان، قال المحقق الشوشتريرحمه الله: «وإذا كان مثل موسىعليه السلام مع كماله لمّا لم يفهم وجه الحكمة اعترض لا غرو أن يعترض هذا مع نقصه، ولما بيّن له الحسنعليه السلام وجه الحكمة قبل وسلم فهو سالم، بل يكون بموجب عدّه في حواريه يوم القيامة جليلاً، وقد روى خبر حواريّته الاختصاص، وخبره الآخر، وعدّه البرقي أيضاً في أصحابهعليه السلام أيضاً»[١].

كيف لا ينقص توهين سفيان من عدالته ووثاقته شيئاً والإمامعليه السلام لا يكذّبه في دعوى محبتّه له، بل يبشره خيراً، وأما لو قال ـ والعياذ بالله ـ شخص عن جهالة هذا الكلام في الإمامعليه السلام وجب قتله على جميع من سمع ذلك منه بفتوى جميع الفقهاء؟.

١٦ـ قال حجر بن عدي للحسنعليه السلام: سودت وجوه المؤمنين فقالعليه السلام: ما كلّ أحد يحبّ ما تحبّ، ولا رأيه كرأيك، وإنما فعلت ما فعلت إبقاء عليكم»[٢].

١٧ـ قال حجر بن عدي [في مجلس معاوية مخاطباً الإمام الحسنعليه السلام]: أما والله، لوددت أنك متّ في ذلك اليوم ومتنا معك، ولم نر هذا اليوم، فإنا رجعنا راغمين بما كرهنا، ورجعوا مسرورين بما أحبّوا، فلمّا خلا به الحسنعليه السلام قال: «يا حجر، قد سمعت كلامك في مجلس معاوية، وليس كل إنسان يحب ما تحب، ولا رأيه كرأيك، وإني لم أفعل ما فعلت إلاّ إبقاء عليكم...»[٣].

١٨ـ «إنّ شامياً رأى الحسنعليه السلام راكباً فجعل يلعنه، والحسنعليه السلام لا يردّ، فلمّا فرغ أقبل الحسنعليه السلام فسلّم عليه وضحك فقال: أيها الشيخ أظنّك غريباً ولعّلك شبّهت، فلو استعتبتنا أعتبناك، ولو سألتنا أعطيناك، ولو استرشدتنا أرشدناك، ولو استحملتنا حملناك، وإن كنت

---

(١) قاموس الرجال ٥: ١٢٤.

(٢) بحار الأنوار ٤٤: ٢٨ ـ ٢٩.

(٣) المصدر المتقدم: ٥٧.

جائعاً أشبعناك، وإن كنت عرياناً كسوناك، وإن كنت محتاجاً أغنيناك، وإن كنت طريداً آويناك، وإن كان لك حاجة قضيناها لك، فلو حرّكت رحلك إلينا وكنت ضيفنا إلى وقت ارتحالك كان أعود عليك؛ لأنّ لنا موضعاً رحباً وجاهاً عريضاً ومالاً كثيراً، فلما سمع الرجل كلامه بكى، ثم قال: أشهد أنك خليفة الله في أرضه، الله أعلم حيث يجعل رسالته، وكنت أنت وأبوك أبغض خلق الله إليّ، والآن أنت أحبّ خلق الله إليّ، وحوّل رحله إليه، وكان ضيفه إلى أن ارتحل وصار معتقداً لمحبّتهم»[1].

١٩ـ أبو محمد الحسن بن محمد عن جدّه عن جعفر بن محمد وغيره قالوا: وقف على عليّ بن الحسين عليهما السلام رجل من أهل بيته، فأسمعه وشتمه فلم يكلّمه، فلما انصرف قال لجلسائه: لقد سمعتم ما قال هذا الرجل وأنا أُحبّ أن تبلغوا معي إليه حتى تسمعوا مني ردي عليه، قال: فقالوا له: نفعل، ولقد كنّا نحبّ أن يقول له ويقول، فأخذ نعليه ومشى وهو يقول: ﴿وَالكَاظِمِينَ الغَيْظَ وَالعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللهُ يُحِبُّ المُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٤) فعلمنا أنه لا يقول له شيئاً، قال: فخرج حتى أتى منزل الرجل فصرخ به، فقال: قولوا له: هذا علي بن الحسين عليه السلام، قال فخرج إلينا متوثباً للشرّ وهو لا يشك أنه جاء مكافئاً له على بعض ما كان منه، فقال له علي بن الحسين عليه السلام: يا أخي، إنك قد وقفت عليّ آنفاً فقلت وقلت، فإن كنت قلت ما فيّ فأستغفر الله منه، وإن كنت قلت ما ليس فيّ فغفر الله لك، قال: فقبّل الرجل بين عينيه، وقال: بل قلت ما ليس فيك، وأنا أحقُّ به»[2].

٢٠ ـ شتم رجل عليّ بن الحسين عليهما السلام فقال: «يا فتى إنّ بين أيدينا عقبة كؤوداً، فإن جزتُ منها فلا أُبالي بما تقول، وإن أتحيّر فيها فأنا شرٌّ مما تقول»[3].

٢١ـ «سبّ رجل علي بن الحسين عليهما السلام فسكت عنه، فقال: إياك أعني، فقال عليه السلام:

---

(١) بحار الأنوار: ٤٣: ٣٤٤.

(٢) بحار الأنوار ٤٦: ٥٤/ ١.

(٣) المصدر المتقدم ٤٦: ٩٦.

وعنك أُغضي»[١].

٢٢ـ قال الواقدي: «كان هشام بن إسماعيل يؤذي عليَّ بن الحسين عليه السلام في إمارته، فلما عزل أمر به الوليد أن يوقف للناس، فقال: ما أخاف إلاّ من عليّ بن الحسين عليهما السلام فمرّ به عليٌّ بن الحسين وقد وقف عند دار مروان، وكان عليٌّ قد تقدّم إلى خاصته ألاّ يعرض له أحد منكم بكلمة، فلمّا مرّ ناداه هشام: الله أعلم حيث يجعل رسالته».

وزاد ابن فياض في الرواية في كتابه: أنّ زين العابدين أنفذ إليه وقال: انظر إلى ما أعجزك من مال تؤخذ به، فعندنا ما يسعك فطب نفساً منا ومن كلّ من يطيعنا، فنادى هشام: الله أعلم حيث يجعل رسالته»[٢].

٢٣ـ شتم بعضهم زين العابدين عليه السلام فقصده غلمانه، فقال: دعوه فإنّ ما خفي منّا أكثر مما قالوا، ثم قال له: ألك حاجة يا رجل؟ فخجل الرجل فأعطاه ثوبه وأمر له بألف درهم، فانصرف الرجل صارخاً يقول: أشهد أنك ابن رسول الله صلى الله عليه وآله»[٣].

٢٤ـ وانتهى [عليُّ بن الحسين عليه السلام] إلى قوم يغتابونه، فوقف عليهم فقال لهم: «إنّ كنتم صادقين فغفر الله لي، وإن كنتم كاذبين فغفر الله لكم»[٤].

المراد من الغيبة هو البهتان والافتراء والقول بما ليس فيه؛ لأنّ كلام الإمام عليه السلام مشعر بأنه كان بريئاً مما قالوا.

٢٥ـ قال سفيان: جاء رجل إلى عليّ بن الحسين عليه السلام فقال: إنّ فلاناً قد وقع فيك وآذاك، قال: فانطلق بنا إليه فانطلق معه وهو يرى أنه يستنصر لنفسه، فلّما أتاه قال له: يا هذا، إن كان ما قلت فيّ حقّاً فإنه تعالى يغفر لي، وإن كان ما قلت فيّ باطلاً فالله يغفر لك[٥].

---

(١) المصدر المتقدم ٤٦: ٩٦.

(٢) المصدر المتقدم ٤٦: ٩٦/ ٨٤.

(٣) المصدر المتقدم ٤٦: ٩٥و٩٩، ح٨٧.

(٤) المصدر المتقدم ٤٦: ٩٦.

(٥) بحار الأنوار ٤٦: ٩٨/ ٨٦.

٢٦ـ قال نصراني للإمام الباقرعليه السلام: أنت بقر؟ قال: لا، أنا باقر، قال: أنت ابن الطباخة؟ قال: ذاك حرفتها، قال: أنت ابن السوداء الزنجية البذيّة! ، قال: إن كنت صدقت غفر الله لها، وإن كنت كذبت غفر الله لك، قال: فأسلم النصراني»[1].

٢٧ـ عن محمد بن مرازم، عن أبيه قال: «خرجنا مع أبي عبد اللهعليه السلام حيث خرج من عند أبي جعفر من الحيرة، فخرج ساعة أذن له، وانتهى إلى السالحين في أوّل الليل، فعرض له عاشر كان يكون في السالحين في أول الليل فقال له: لا أدعك تجوز فأبى إباءً وأنا ومصادف معه، فقال له مصادف: جعلت فداك إنما هو كلب قد آذاك وأخاف أن يردّك، وما أدري ما يكون من أبي جعفر وأنا ومرازم؟ أتأذن لنا أن نضرب عنقه ثم نطرحه في النهر؟ فقال له: كفّ [كيف] يا مصادف، فلم يزل يطلب إليه حتى ذهب من الليل أكثره، فأذن فمضى، فقال: يا مرازم هذا خير أم الذي قلتماه؟ قلت: هذا جعلت فداك قال: إنّ الرجل يخرج من الذل الصغير فيدخله ذلك في الذل الكبير»[2].

٢٨ـ الحسن بن محمد عن جدّه عن غير واحد من أصحابه ومشايخه أنّ رجلاً من ولد عمر بن الخطاب كان بالمدينة يؤذي أبا الحسن موسىعليه السلام ويسبّه، وإذا رآه يشتم علياًعليه السلام، فقال له بعض حاشيته يوماً: دعنا نقتل هذا الفاجر، فنهاهم عن ذلك أشدّ النهي وزجرهم، وسأل عن العمري فذكر أنه يزرع بناحية من نواحي المدينة، فركب إليه، فوجده في مزرعة له فدخل المزرعة بحماره، فصاح به العمري: لا توطئ زرعنا، فتوطّأهعليه السلام بالحمار حتى وصل إليه ونزل وجلس عنده وباسطه وضاحكه وقال له: كم غرمت على زرعك هذا؟ قال: مئة دينار، قالعليه السلام: فكم ترجو أن تصيب؟ قال: لست أعلم الغيب، قالعليه السلام له: إنما قلت: كم ترجو أن يجيئك فيه؟ قال: أرجو أن يجيء مئتا دينار، قال: فأخرج له أبو الحسنعليه السلام صرّة فيها ثلاثمئة دينار، وقال: هذا زرعك على حاله والله يرزقك فيه ما ترجو، قال: فقام العمري

---

(١) المصدر المتقدم ٤٦ : ٢٨٩/ ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٨ : ٤٦٢ ـ ٤٦٣، باب ٢٧ من أبواب حد القذف، ح ٤.

فقبّل رأسه وسأله أن يصفح عن فارطه، فتبسّم إليه أبو الحسن عليه السلام وانصرف قال: وراح إلى المسجد فوجد العمري جالساً فلما نظر إليه قال: الله أعلم حيث يجعل رسالته، قال: فوثب أصحابه إليه فقالوا له: ما قضيتّك؟ قد كنت تقول غير هذا، قال لهم: قد سمعتم ما قلت الآن، وجعل يدعو لأبي الحسن عليه السلام فخاصموه وخاصمهم، فلمّا رجع أبو الحسن إلى داره قال لجلسائه الذين سألوه في قتل العمري: أيما كان خيراً، ما أردتم أم ما أردت؟ إنني أصلحت أمره بالمقدار الذي عرفتم وكفيت به شرّه»[1].

٢٩ـ عن أحمد بن عمر الحلاّل قال: سمعت الأخرس بمكّة يذكر الرضا عليه السلام فنال منه، قال: دخلت مكة فاشتريت سكيناً فرأيته فقلت: والله لأقتلنّه إذا خرج من المسجد، فأقمت على ذلك فما شعرت إلاّ برقعة أبي الحسن عليه السلام: «بسم الله الرحمن الرحيم بحقّي عليك لمّا كففت عن الأخرس، فإنّ الله ثقتي وهو حسبي»[2].

٣٠ـ عن محمد بن إسماعيل العلوي قال: جلس أبو محمد عليه السلام عند عليّ بن أوتاش وكان شديد العداوة لآل محمد صلى الله عليه وآله غليظاً على آل أبي طالب، وقيل له: افعل به وافعل، قال: فما أقام إلاّ يوماً حتى وضع خدّه له وكان لا يرفع بصره إليه إجلالاً وإعظاماً، وخرج من عنده وهو أحسن الناس بصيرة وأحسنهم قولاً فيه»[3].

وهذه الأحاديث بعضها معتبر من جهة السند، على أنه يمكن دعوى تواترها إجمالاً.

عقوبة سابّ المعصوم، خلاصة ونتائج

نستنتج مما تقدم:

١ـ جزاء ساب المعصوم عليه السلام حكم باختيار الحاكم في مقدار المجازاة وكيفيتها، وهو يعمل بمقتضى ما يراه من المصلحة كمّاً وكيفاً.

---

(١) بحار الأنوار ٤٨: ١٠٣ ـ ١٠٢/ ٧.

(٢) بحار الأنوار ٤٩: ٢٧٤/ ٢٢.

(٣) المصدر المتقدم ٥٠: ٣٠٧/ ٤.

٢ـ كلّ من أمر النبي صلى الله عليه وآله بقتله هو من أئمة الكفر والشرك وصورة الفساد، ويكون فاسداً مفسداً وإبقاؤه كان مضّراً للإسلام والمسلمين.

٣ـ لم يصدر من الأئمة الأمر بقتل سابّ المعصوم عليه السلام إلاّ النبي صلى الله عليه وآله وذلك في عصر الصادق عليه السلام بعد أن تمت الحجة على كلّ أحد، وأما أمير المؤمنين عليه السلام فإنّما دلّ الدليل على أنّ سابّه مستحق للقتل، وذلك لا ينافي كونه باختيار الإمام عليه السلام، وأمّا باقي الأئمة عليهم السلام فلم نجد دليلاً على جواز قتل سابهّم، بل الأحاديث الكثيرة تدلّ على أنّهم يقابلون من سبّهم بالعفو والرحمة والكرم، وهذا ما جعل عدوهم محبّاً لهم، وكانوا من أكمل مصاديق هذه الآية: ﴿وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصّلت: ٣٤).

وهذا هو من أعظم مفاخر أئمة الشيعة عليهم السلام وأكبر معجزاتهم، وهذا هو الذي جعل محبتّهم في قلوب الناس مع كثرة أعدائهم، وهذا هو الذي أدّى إلى بقاء الإسلام والتشيع وتقدّمه بمضي الزمان، كما قال الله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

لا تعجب كيف خفيت هذه الوقائع مع كثرتها على الفقهاء العظام، واستندوا في قتل ساب المعصومين عليهم السلام إلى الأحاديث وأفتوا بوجوب قتل مطلق الساب في كل زمان ومكان.

حكم الاغتيال في الفقه الإسلامي

دراسة في حديث «الإيمان قيد الفتك»

الشيخ مجتبى المحمودي[*]

من النبويات المشهورة والمدوّنة في المجامع الروائية قولهﷺ : «الإيمان قيد الفتك» وهذه دراسة متواضعة قد تستوفي جوانب الحديث المختلفة:

أولاً: ألفاظ الحديث وأسانيده

ورد الحديث بألفاظ عدّة وأسانيد مختلفة عن طرق الفريقين، وضمن مناسبات تاريخية أحياناً ومجرّدة عنها أُخرى، والذي ظفرنا به هو ما يلي:

أ. ما ورد عن طرق أهل السنّة:

١ ـ حدثنا عبدالله، حدثني أبي، حدثنا إسماعيل، حدثنا أيوب، عن الحسن، قال رجل للزبير: ألا أقتل لك علياً؟ قال: كيف تقتله؟ قال: أفتك به، قال: لا، قال رسول اللهﷺ : «الإيمان قيد الفتك، لا يفتك مؤمن»[١].

(*) باحث في الفقه الإسلامي، ورئيس التحرير السابق لمجلة الفكر الإسلامي، من إيران.

(١) مسند أحمد بن حنبل ١: ٣٥٣، الحديث ١٤٣٣، طـ: دار الفكر.

وذكر ابن عساكر هذا الحديث عن ابن العوام كما يلي: «إنّ الإيمان قيد الفتك ولا يفتك مؤمن أخاه»[١]، ولا توجد كلمة «أخاه» في غير هذا المصدر.

والحديث مرسل، لكنه مقبول بناءً على نقل المتقي عن السيوطي في جمع الجوامع من أنّ كل ما كان في مسند أحمد فهو مقبول، فإنّ الضعيف الذي فيه يقرب من الحسن[٢].

٢ ـ حدثنا محمد بن حزابة، حدثنا إسحاق (يعني ابن منصور) حدّثنا أسباط **الهمداني عن السدي عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبيﷺ قال: «الإيمان قيد الفتك، لا يفتك مؤمن»[٣].**

قال الحاكم النيسابوري عن الحديث: الحديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه[٤].

وقال محقّق كتاب (سير أعلام النبلاء) عن سند الحديث: أسباط كثير الخطأ ووالد السدي ـ واسمه عبدالرحمن بن أبي كريمة ـ مجهول الحال وباقي رجاله ثقات، وله شاهد من حديث الزبير بن العوام عنه أحمد ورجاله ثقات إلاّ أنّ فيه عنعنة الحسن، و [شاهد] آخر من حديث معاوية عند أحمد أيضاً، وفي سنده [حديث معاوية] علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف، وباقي رجاله ثقات، فالحديث قويّ بشاهديه[٥].

٣ ـ حدثنا موسى بن عيسى بن المنذر المحمصي، حدثنا يزيد بن قيس، حدثنا محمد بن شعيب عن عطاء بن مسلم، عن السدي، عن عاصم بن رفاعة، عن عمرو بن الحمق، قال: «الإيمان قيد الفتك، من أمّن رجلاً على دمه فقتله فأنا من القاتل بريء وإن كان المقتول كافراً».

---

(١) تاريخ دمشق ١٨: ٤٠٦.

(٢) منتخب كنز العمال بهامش مسند أحمد ١: ٥٧.

(٣) سنن أبي داود ١: ٦٣١.

(٤) المستدرك ٤: ٣٩٢.

(٥) سير أعلام النبلاء ١٧: ٢٨.

قال الطبراني: هكذا قال في الإسناد: عطاء بن مسلم، والصواب: عطاء بن أبي سلم وقال: عاصم بن رفاعة، والصواب: رفاعة بن عاصم[١].

وروي الحديث بالإسناد الآتي أيضاً: أخبرنا أبو محمد عبدالرحمن بن عمر، حدثنا أحمد بن محمد بن زياد الأعرابي، قال: حدثنا أبو خراسان هو محمد بن أحمد بن السكن، حدثنا محمد بن بكير الحضرمي عن عاصم بن رفاعة العجلي، عن عمرو بن الحمق ...[٢].

كما وروي الحديث عن عمرو بن الحمق من دون ذكر لجملة: «الإيمان قيد الفتك» في مصادر روائية أُخرى[٣].

٤ ـ عن معان بن رفاعة السلامي عن أبي خلف الأعمى، وكان نظر الحسن بن أبي الحسن عن عثمان بن عفان أنه أتى النبي يوم فتح مكّة آخذاً بيد ابن أبي سرح، وقال رسول الله ﷺ: «من وجد ابن أبي سرح فليضرب عنقه وإن وجده متعلقاً بأستار الكعبة» فقال: يا رسول الله فيسع ابن أبي سرح ما وسع الناس؟ ومدّ إليه يده فصرف عنقه ووجهه ثم مدّ إليه يده أيضاً عن بُعد وأمّنه، فلما انطلق قال رسول الله ﷺ: «أما رأيتموني في ما صنعت؟» قالوا: أفما أومأت إلينا يا رسول الله؟ قال رسول الله ﷺ: «ليس في الإسلام إيماءٌ ولا فتك، إنّ الإيمان قيد الفتك، والنبي لا يومئ». يعني بالفتك الخيانة.

قال الهندي: ومعان بن رفاعة ضعيف[٤].

٥ ـ حدثنا العباس بن الفضل الأسباطي، حدثنا سعيد بن سليمان النشيطي قالا: حدثنا حماد بن سلمة عن علي بن زيد، عن سعيد بن المسيب، عن مروان بن الحكم قال:

---

(١) مسند الشاميّين ٣: ٣٥٠، وراجع غريب الحديث لابن سلام ٣: ٣٠١.

(٢) مسند الشهاب ١: ١٣٠.

(٣) السنن الكبرى ٩: ١٤٢؛ مجمع الزوائد ٦: ٢٥٨، مسند أبي داود الطيالسي: ١٨١، صحيح ابن حبان ١٣: ٣٢٠.

(٤) كنز العمال: ح٣٠١٦٠.

دخلت مع معاوية على عائشة أم المؤمنين فقالت: يا معاوية قتلتَ حجراً وأصحابه وفعلت الذي فعلت، أما خشيت أن أخبّئ لك رجلاً فيقتلك بمحمد بن أبي بكر؟ قال: لا، إني في بيت آمن، سمعت رسول اللهﷺ يقول: «الإيمان قيد الفتك، لا يفتك مؤمن يا أم المؤمنين»[1].

وعلي بن زيد ضعيف[2]، ولكن قال الذهبي عن الحديث: **وللمرفوع منه شاهدان حديث الزبير عند أحمد وعبدالرزاق، وآخر عن حديث أبي هريرة عند أبي داود، فالحديث صحيح**[3].

ب. ما ورد عن طرق أهل البيتعليهم السلام:

محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن رجل من أصحابنا، عن أبي الصباح الكناني قال: قلت لأبي عبداللهعليه السلام: إنّ لنا جاراً من همدان يقال له الجعد بن عبدالله، وهو يجلس إلينا فنذكر علياً أمير المؤمنينعليه السلام وفضله فيقع فيه، أفتأذن لي فيه؟ فقال لي: يا أبا الصباح أفكنت فاعلاً؟ فقلت: أي والله لئن أذنت لي فيه لأرصدنّه، وإذا صار فيها اقتحمت عليه بسيفي فخبطته حتى أقتله، فقال: يا أبا الصباح هذا الفتك، وقد نهى رسول الله عن الفتك، يا أبا الصباح إنّ الإسلام قيد الفتك، ولكن دعه فستُكفى بغيرك. قال أبو الصباح: فلما رجعت من المدينة إلى الكوفة لم ألبث بها إلاّ ثمانية عشر يوماً، فخرجت إلى المسجد فصلّيت الفجر ثم عقبت، فإذا رجلٌ يحرّكني برجله فقال: يا أبا الصباح البشرى، فقلت: بشّرك الله بخير فما ذاك؟ فقال: إنّ الجعد بن عبدالله بات البارحة في داره التي في الجبانة، فأيقظوه للصلاة فإذا هو مثل الزقّ المنفوخ ميتاً، فذهبوا يحملونه، فإذا لحمه يسقط عن عظمه فجمعوه في نطع

---

(١) الطبراني، المعجم الكبير ١٩: ٣١٩، وراجع مسند أحمد ٦: ١٣، ح١٦٨٣٢، طـ: دار الفكر.

(٢) مجمع الزوائد ١: ٩٦.

(٣) سير أعلام النبلاء ٣: ١٤٧.

فإذا تحته أسود فدفنوه.

ورواه محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابن محبوب مثله[١].

ورواه الشيخ في التهذيب بإسناد ه عن الحسن بن محبوب مثله[٢].

والحديث مرسلٌ بجميع أسناده.

٢ ـ روى أبو عمرو الكشي: حدثني محمد بن قولويه والحسين بن الحسن بن البندار القمي قالا: **حدثنا سعد بن عبدالله، قال: حدثني محمد بن عيسى بن عبيد، قال: حدثني إسحاق الأنباري قال لي أبو جعفر الثاني عليه السلام: ما فعل أبو السمهري لعنه الله؟ يكذب علينا ويزعم أنه وابن أبي الزرقاء دعاة إلينا أشهدكم أنّي أتبرأ إلى الله عزّ وجلّ منهما، إنّهما فتانان ملعونان، يا إسحاق، أرحني منهما يُرحك الله عزّ وجلّ بعيش في الجنة: فقلت له: جعلت فداك يحلّ لي قتلهما؟ إنّهما فتانان يفتنان الناس ويعملان في خيط رقبتي ورقبة مواليّ، فدماؤهما هدر للمسلمين، وإياك والفتك، فإنّ الإسلام قيد الفتك، وأشفق إن قتلته ظاهراً أن تسأل لِمَ قتلته؟ ولا تجد السبيل إلى تثبيت حجة ولا عليك أدلاء الحجة فتدفع ذلك عن نفسك، فيسفك دم مؤمن من أوليائنا بدم كافر، عليكم بالاغتيال[٣] . قال محمد بن عيسى: فما زال إسحاق يطلب ذلك أن يجد السبيل إلى أن يغتالهما بقتل، وكانا قد حذّراه لعنهما الله[٤].**

---

(١) فروع الكافي ٧: ٣٧٥، ح١٦.

(٢) التهذيب ١٠: ٢١٤، ح٨٤٥.

(٣) يبدو من الرواية أنّ الإمام عليه السلام استعرض أشكالاً ثلاثة لقتل أبي السمهري وابن أبي الزرقاء: القتل فتكاً بالغدر والخيانة، القتل المعلن والمكشوف، والاغتيال، وقد نهاه عن الأول والثاني وأرشده إلى طريقة الاغتيال، وبقرينة السياق يفهم أن المقصود من الاغتيال هو القتل خفية من دون أن يكون غدر وخدعة في البين، خلافاً للمعنى المعهود للاغتيال، وقد يشهد لذلك ما جاء في رواية داود بن فرقد الآتية.

(٤) رجال الكشي ٢: ٨١١.

والرواية ضعيفة لمجهولية إسحاق الأنباري[١].

قال ابن شهرآشوب: لما دخل مسلم الكوفة سكن في دار سالم بن المسيب ... فلما دخل ابن زياد انتقل من دار سالم إلى دار هانئ هذا مما يدلّ على قوة الحديث واشتهاره بين المسلمين. فمن ذلك ما ذكره عباس بن عبدالمطلب راداً على أبي سفيان عند بذله المساعدة عليه وعلى علي عليه السلام والله لولا أن الإسلام قيد الفتك لتدكدكت جنادل صخر (كناية عن تضارب السيوف والرماح)[٢].

ولكن السياق يدلّ على أن الفتك هنا فُهم بمعنى ارتكاب غطائهم الأمور والجنايات وسيأتي الإشارة إلى ذلك.

ومن ذلك أيضاً ما رواه ابن سعد من أن إبراهيم بن ميمون الصائغ ومحمد بن ثابت العبدي كانا صديقين لأبي مسلم الداعية بخراسان يجلسان إليه ويسمعان كلامه، فلما أظهر الدعوة بخراسان وقام بهذا الأمر دسّ إليهما من سألهما عن نفسه وعن الفتك به، فقال محمد بن ثابت: لا أرى أن يفتك به؛ لأنّ الإيمان قيد الفتك، وقال إبراهيم الصائغ: أرى أن يفتك به ويقتل فولّى أبو مسلم محمد بن ثابت العبدي قضاء مرو، وبعث إلى إبراهيم الصائغ فقتل[٣].

وكان شريك بن الأعور الهمداني جاء من البصرة مع عبيد الله بن زياد، فمرض فنزل دار هانئ أياماً ثم قال لمسلم: إنّ عبيدالله يعودني وإني مطاوله الحديث فأخرج إليه بسيفك فاقتله وعلامتك أن أقول: اسقوني ماءً ... فلما دخل عبيدالله على شريك وسأله عن وجعه ... فلما خرج ابن زياد دخل مسلم والسيف في كفّه، قال له شريك: ما منعك من قتله؟ قال: خصلتان: أما أحدهما فكراهية هانئ أن يقتل في داره، وأمّا الأُخرى

---

(١) معجم رجال الحديث ٣: ١١٠٧، ط: طهران.

(٢) نهج السعادة: ١: ٤١.

(٣) الطبقات الكبرى ٧: ٣٧٠.

فحديث حدّثنيه الناس عن النبيﷺ: إنّ الإيمان قيد الفتك فلا يفتك مؤمن[1].

وحديث مسلمرحمه الله عن النبيﷺ مُرسل.

وقد يستنتج من خلال مراجعة المرويات التاريخية أنّ الحديث كان شائعاً ومعروفاً بين المسلمين غير منكَر، وكان البعض يستند إليه في تبرير سلوكه من دون أن يسنده إلى النبيﷺ وكان يرسله إرسال المسلّمات.

٣ـ قال الجوهري: الفاتك الجريء، والجمع الفتاك. والفتك أن يأتي الرجل صاحبه وهو غارّ غافل حتى يشدّ عليه فيقتله[2].

ثانياً: مفهوم الفتك، والفرق بينه وبين الغيلة والغدر

١ ـ قال ابن الأثير: الفتك أن يأتي الرجل صاحبه وهو غارٌ غافل فيشدّ عليه. والغيلة أن يخدعه ثم يقتله في موضع خفي[3].

وزاد في غريب الحديث[4] على كلام ابن الأثير في تفسير الفتك: وإن لم يكن أعطاه أماناً قبل ذلك، ولكن ينبغي له أن يُعلمه.

٢ ـ قال أبو عبيد: قوله: غيلة: هو أن يغتال الإنسان فيخدع بالشيء، حتى يصير إلى موضع يستخفي له، فإذا صار إليه قتله. أما الفتك في القتل فأن يأتي الرجل الرجل وهو غارّ مطمئن لا يعلم بمكان الذي يريد قتله حتى يفتك به فيقتله، وكذلك لو كمن له في موضع ليلاً أو نهاراً، فإذا غرّه قتله فأما إذا أعطاه الأمان ثم قتله فذلك الغدر، وهو أشدّ هذه الوجوه كلها . وقال ابن عساكر في شرح الحديث: الفتك: الخيانة. وفي عون المعبود: الفتك هو القتل بعد الأمان غدراً[5].

(١) المناقب ٢: ٣٨، وعنه بحار الأنوار ٤٤: ٣٤٣.

(٢) الصحاح ٤: ١٦٠٢.

(٣) النهاية ٣: ٤٩.

(٤) النهاية ٤: ٦.

(٥) غريب الحديث ٣: ٣٠١.

٤ ـ وجاء في مختار الصحاح، في مادة (فتك): الفتك بفتح الفاء وضمها وكسرها هو قتل الإنسان اغتيالاً على غرّة.

٥ ـ قال الزمخشري: الفصل بين الفتك والغيلة: الفتك هو أن تهتك غرّته، فتقتله جهاراً. والغيلة أن تكتمن في موضع فقتله خفية[1].

٦ ـ قال ابن عساكر: قال المعافا بن زكريا: الفتك بطش الإنسان بغيره على وجه المكر أو الغدر[2].

٧ ـ وفي أقرب الموارد في مادة (فتك): فتك الرجل فتكاً بطش به، وقيل: جرحه مجاهرة.

٨ ـ قال الطريحي في مجمع البحرين في مادة (فتك): انتهز منه فرصة فقتله أو جرحه مجاهرة أو أعم، قاله في القاموس. وقال في مادة غول: الاغتيال وهو أن يخدعه فيذهب به إلى موضع فإذا صار إليه قتله. والأصل في الاغتيال أن يؤتى المرء من حيث لا يشعر، وأن يُدهى بمكروه ولم يرتقبه. والغيلة: الأخذ على غرّة.

٩ ـ الفتك أن تهمّ بالشيء فتركبه وإن كان قتلاً. قال:

وما الفتك إلا ... أن تهمّ فتفعلا

والفاتك الذي يرتكب ما تدعوه إليه نفسه من الجنايات والجمع: الفتاك[3].

١٠ ـ قال الفيروزآبادي: الفتك مثلثه: ركوب ما همّ من الأمور ودعت إليه النفس، فهو فاتك: جريء شجاع. وفتك به: انتهز منه فرصة فقتله أو جرحه مجاهرة أو أعم[4].

والملاحِظ في كلمات اللغويين وشرّاح الحديث يرى:

أـ أن هناك تفسيرين للفتك، فالبعض يفسّره بقتل الغير على غرّة وغفلة، كما في

---

(١) الفائق في غريب الحديث ٢: ٢٤٧.

(٢) تاريخ مدينة دمشق ٥: ٤٥٧.

(٣) كتاب العين ٥: ٣٤٠.

(٤) القاموس (مادّة فتك).

الصحاح ومختاره ونهاية ابن الأثير وغيرها.

والبعض الآخر يرى أنّ الفتك هو ارتكاب ما تدعو إليه النفس من الجنايات، كما في كلام الزمخشري والفيروآبادي وغيرهما، والذي يبدو أنّ المعنى الجوهري للكلمة هو ما ذكره الأخيران من الجرأة وارتكاب ما تهمّ به النفس، وبما أن أبرز مصاديق هذا المعنى هو القتل غدراً وغرّة فقد غلب استعماله في اللغة والحديث في ذلك. لا سيما إذا فسّر **الفتك ـ كما سيأتي ـ بقتل الغير على غفلة مجاهرة، فالمجاهرة في القتل تناسب معنى الجرأة وعدم المبالاة.**

ب ـ **أنّ قيد الغفلة والجهل وكذا المكر هو الأساس في الفتك، فإذا كان القتل مع إعلام ومعرفة سابقة للمقتول لم يطلق عليه الفتك.**

ج ـ أنّ المائز بين الفتك والغيلة هو أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

الأول: أنّ الفتك هو قتل الغير على غرّة وغفلة مجاهرة، والغيلة هي قتله على غفلة خفية، كما جاء ذلك في كلام الزمخشري، وعلى هذا فهما أمران متباينان من حيث الجهر والخفاء.

الثاني: أنّ الفتك هو على غفلة مجاهرة أو خفية، وأما الاغتيال فلا يكون إلاّ خُفية. **كما يبدو ذلك من قاموس الفيروزآبادي، فيصبح الفتك أعم مفهوماً من الاغتيال، وكل غيلة فهو من الفتك ولا عكس.**

د ـ إنّ المائز بين الفتك والغيلة من جهة والغدر من جهة أُخرى هو أنّ الفتك والغيلة لا يشترط فيهما أن يكونا مسبوقين بأمان من القاتل بالنسبة إلى المقتول، وأما الغدر فهو قتل الغير مع إعطائه الأمان.

لكن نقل أبو عبيد عن كتاب عون المعبود أنّ: الفتك هو القتل بعد الأمان غدراً، ويتلاءم هذا مع ما نقله ابن عساكر في معنى الفتك بأنه الخيانة. كما ويؤيد هذا التفسير حديث عمرو بن الحمق عن النبيﷺ: الإيمان قيد الفتك، من أمّن رجلاً على دمه فقتله فأنا من القاتل بريء، «وإن كان المقتول كافراً»[1].

---

(١) مسند الشاميين للطبراني ٣: ٣٥٠.

إلاّ أنّه قد يستخلص من كل ما ذكر في هذا المجال: أنّ الفتك قد يطلق أيضاً على القتل غدراً وبعد إعطاء الأمان، ولكن ليس ذلك على وجه الشمول، فهناك استخدام شائع لكلمة الفتك في اللغة والحديث في موارد من القتل لم يسبقها الأمان بمعنى الوثيقة والمعاهدة وإن سبقها الأمان بمعنى إحساس المقتول الأمن من القاتل.

ثالثاً: معنى الحديث

قال الشريف الرضي: الإيمان قيد الفتك، وهذه استعارة، والمراد بذلك أن الإنسان المؤمن يمتنع لأجل إيمانه أن يسفك الدم الحرام طاعة لأمر الحمية وركوباً لسنن الجاهلية، فكأنّ إيمانه قيّد فتكه فتماسكه وضبط تهالكه. ومثل ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لخوّات بن جبير الأنصاري وكان خليعاً[١] قبل إسلامه: ما فعل شراد بعيري[٢] يا خوّات؟ فقال: قيّده الإسلام يا رسول الله. ألا ترى كيف شبّهه عليه الصلاة والسلام في ريعان خلاعته وعنفوان نزاقته بالبعير الشارد الذي قد فارق مراحه[٣] وكيف أجاب هذا الإنسان عن كلام النبي عليه الصلاة والسلام ـ لما جعله بمنزلة البعير الشارد ـ جعل هو ما ردّه عن ذلك الشراد وعكسه عن تلك الحال بمنزلة القيد والعقال، وهذا القول من النبيﷺ أيضاً داخل في المجاز[٤].

وقال ابن الأثير: قيّد الإيمان في الفتك، أي أنّ الإيمان يمنع عن الفتك، كما أنّ القيد يمنع عن التصرف، فكأنه جعل الفتك مقيداً[٥].

وقال ابن أبي جمهور الأحسائي في توضيح الحديث: أي الإيمان قيد للمؤمن عن

---

(١) الخلع: الذي لا يعتمد عليه ولا يعتبر به.

(٢) البعير الهارب.

(٣) المراح: مبيت الإبل والدواب.

(٤) المجازات النبوية: ٣٥٦.

(٥) النهاية ٤: ١٣٠.

الأفعال غير الملائمة للشريعة، ويدلّ بطريق العكس على أن من أفتك فهو غير مؤمن، ومن انتفى منه قيد الإيمان انتفى عنه الإيمان، فالفاتك غير مؤمن، والفتك كناية عن قتل العدوان[1].

رابعاً: دلالة الحديث وحكم الفتك

عرفنا أن أسناد الحديث ـ بطريقيه ـ غير تامة غالباً إلا البعض منها على بعض الوجوه. فلنتحدث الآن عن دلالة الحديث فقهياً على فرض تمامية صدوره عن المعصوم عليه السلام فنقول:

١ ـ يتضمن الحديث في مرويّاته المختلفة الفقرات الآتية التي يمكن استظهار حرمة الفتك من كلّ منها أو من مجموعها، وهي:

* «الإيمان ـ أو الإسلام ـ قيد الفتك» والمنساق من هذا التعبير أنّ الإيمان أو الإسلام لا يجتمع مع الفتك ويدلّ ـ كما قال الإحسائي ـ على أنّ من فتك فهو غير مقيد بالإيمان ومن انتفى عنه قيد الإيمان انتفى عنه الإيمان، فالفاتك غير مؤمن.

* «المؤمن لا يفتك» وهذه جملة خبرية تفيد الإنشاء والنهي، مثل قولنا: المؤمن لا يسرق أو لا يزني. بل إنّ دلالتها على النهي أبلغ من دلالة صيغة الإنشاء.

* «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الفتك» ومادّة النهي كصيغته ظاهرة في الحرمة، كما حرّر ذلك في أصول الفقه.

هذا وقد صرّح الشيخ المفيد بمناسبة الحديث عن قتل الزبير في حرب الجمل ـ بحرمة الفتك والغيلة، وقال: قتل الغيلة يوجب النار، وإن كان المقتول في النار[2].

٢ ـ لا ارتياب في حرمة الفتك والاغتيال ـ حتى بالنسبة إلى مُهدَري الدم ـ فيما إذا تمثّل بالغدر والخيانة، فإن الغدر مرفوض عقلاً ومحرّم شرعاً. فقد روى علي بن إبراهيم عن أبيه عن علي بن أسباط عن محمد يعقوب بن سالم عن أبي الحسن العبدي عن سعد

---

(١) عوالي اللئالي ٢: ٢٤١.

(٢) الفصول المختارة: ١٤٤.

بن طريف عن الأصبغ بن نباتة قال: قال أمير المؤمنين ذات يوم وهو يخطب على المنبر بالكوفة: «أيها الناس لولا كراهية الغدر لكنت من أهدى الناس، ألا لكل غدرة فجرة، ولكل فجرة كفرة، ألا وإنّ الغدر والفجور والخيانة في النار»[١].

وروي عنه عليه السلام أيضاً أنه قال: بشّر قاتل ابن صفية (الزبير) بالنار، وذلك لأن ابن جرموز غدر بالزبير وقتله بعد أن أعطاه الأمان، وكان قتله على وجه الغيلة والمكر[٢].

والغدر هو ترك الوفاء ونقض العهد[٣]، والعهد المنقوض قد يكون عبارة عن الأمان المعطى للكافر المحارب من قِبَل الإمام أو أحد المسلمين، فيجب الوفاء به. بل حتى لو توهّم المحارب الأمان وجاء إلى المسلمين فليس لهم الاعتداء عليه[٤]، وهذا ما يدلّ على حرمة الأمان وشدّة احترامه، وقد يكون العهد والأمان ناشئاً من قرارات حكومية تفيد الأمن والطمأنينة على حياة وحقوق المواطنين أو الوافدين إلى أراضي الدولة **الإسلامية، كتأشيرة الدخول إلى أقاليم الدولة الإسلامية أو الإقامة فيها، فإنها توجب توفير الأمن لأصحابها، حتى ولو كانوا كفاراً غير ذميّين ما دام دخولهم أو إقامتهم في تلك الدولة مرخّصاً فيه بتصريح قانوني من الحكومة.**

وقد يكون الأمان بسبب العهود والمواثيق الدولية المصدّقة من قِبل الدولة **الإسلامية والتي تفيد الاحترام المتبادل والالتزام بعدم الإضرار بأمن المواطنين** وسلامتهم، فلا يجوز الغدر بمواطني الدولة الكافرة وسلب أمنهم ما دامت الدولة الإسلامية ملتزمة بعهودها مع تلك الدولة، إلى غير ذلك من مصاديق العهود والأمان المستجدّة في كل زمان[٥].

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٥٢، الباب ٢١ من أبواب جهاد العدو، ح٣.

(٢) الفصول المختارة: ١٤٥؛ وبحار الأنوار ٣٢: ٣٣٦.

(٣) مجمع البحرين: مادة (غدر).

(٤) ابن إدريس، السرائر ٢: ٢٠؛ الشهيد الأول، الدروس ٢: ٣٣.

(٥) يراجع آثار الحرب في الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي: ٢٦٧.

ونستخلص الكلام ونقول: إنّ الغدر ليس له مفهوم شرعي محدّد، بل هو عبارة عن نقض الأمان، والأمان له المصاديق المنوّعة والمتجدّدة، فكلّ ما كان غدراً ونقضاً لأمان فهو محرّم شرعاً وعقلاً.

قال الطبري: وقد كان بعضهم يزعم أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا استأذنوا رسول الله ﷺ في قتل الكفار إذا آذوهم واشتدّوا عليهم بمكة قبل الهجرة وسرّاً، فأنزل الله في ذلك: **﴿إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾**[1].

وللمحقق البحاثة السيد عبدالرزاق المقرّم رحمه الله كلامٌ في توجيه امتناع مسلم من قتل ابن زياد في دار هاني من المفيد إيراده هنا، قال: إنّ الفتك مرغوب عنه عقلاً وشرعاً وسياسة دينية: أما العقل فهو يكره الغيلة ويبغض الخديعة، ولأن الاطمئنان بك ألزم أن تكون نفس المطمئن إليك وديعة، والواجب العقلي حفظ الوديعة. وأما الشرع فهذا الحديث متفق على روايته ولا يرتكب أهل البيت عليهم السلام خطّة تثلم الشرف وتقدح في الدين. وأما السياسة الدينية فلو أن مسلماً أطاع المؤتمر وطبّق أعضائه بالفعل لتنفّرت الناس من أهل البيت عليهم السلام وقالوا: هم أناس طلاّب ملل لا طلاّب إصلاح يتوصّلون إلى نجاح مقاصدهم بالمخادعة والاحتيال ومن أجلى مظاهر الاحتيال الفتك[2].

٣ ـ لو افترضنا عدم تمامية دلالة الحديث على حرمة الفتك، وفرضنا أيضاً أنّ الفتك غير موجب لهتك الأمن ونقض العهد، فقد يقال بحرمة الفتك والاغتيال إذا انطبق عليه قانون تزاحم الأهم والمهم وبالبيان الآتي:

أ ـ قد توجب المبادرة إلى قتل المهدَرين ـ سواءً بطريق الفتك والغيلة أم بغيرهما ـ إلحاق الأذى والضرر الكبيرين على المقدم وغيره من المؤمنين الأبرياء، أو تسبّب نشوب حرب على الدولة الإسلامية، وفي مثل ذلك يقدّم وجوب الحفاظ على أرواح المسلمين

(١) جامع البيان ١٧ : ٢٢٨.

(٢) سفير الإمام الحسين عليه السلام مسلم بن عقيل: ٦٤.

وأمن الدولة الإسلامية على وجوب أو جواز قتل المهدور دمه، لأهميّة ذلك بالنسبة إلى إهلاك المُهدَر.

ويمكن أن يستأنس للحكم بحرمة الخيانة على طريقة الفتك والاغتيال برواية إسماعيل بن عبدالله القرشي قال: أتى إلى أبي عبداللهعليه السلام رجل فقال له: يا بن رسول الله رأيت في منامي كأني خارج من مدينة الكوفة في موضع أعرفه، وكأنّ شبحاً من خشب أو رجلاً منحوتاً من خشب على فرس من خشب يلوح بسيفه وأنا أشاهده فزعاً مرعوباً، فقال لهعليه السلام: «أنت رجل تريد اغتيال رجل في معيشته، فاتق الله الذي خلقك ثم يميتك» فقال الرجل: أشهد أنك قد أوتيت علماً واستنبطته من معدنه، أُخبرك يا بن رسول الله عمّا فسّرت لي: إن رجلاً من جيراني جاءني وعرض عليّ ضيعته، فهممت أن أملكها بركْس (نقص) كثير، لما عرفت أنه ليس لها طالب غيري، فقال أبو عبداللهعليه السلام: «وصاحبك يتولاّنا ويتبرأ من عدوّنا» فقال: نعم يا بن رسول الله، رجل جيّد البصيرة مستحكم الدين، وأنا تائب إلى الله وإليك مما هممت به ونويت به، فأخبرني يا بن رسول الله لو كان ناصبياً أيحلّ اغتياله؟ فقال: «أدّ الأمانة إلى من أئتمنك وأراد منك النصيحة ولو إلى قاتل الحسينعليه السلام»[1].

فإنها وإن كانت بصدد النهي عن الخيانة المتمثلة في اغتيال الشخص في معيشته وقطع رزقه، لكن النهي ثابت بطريق أولى في اغتيال الشخص في قطع حياته، إذا كان ذلك يجسّد الغدر والخيانة.

وقد وردت الإشارة إلى هذه الأهمية في بعض الروايات:

ففي صحيحة داود بن فرقد قال: قلت لأبي عبداللهعليه السلام: ما تقول في قتل الناصب؟ فقال: «حلال الدم، ولكنّي أتقي عليك، فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكي لا يشهد به عليك فافعل» قلت: فما ترى في ماله؟ قال: «توّه[2] ما قدرت

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٤٦١، الباب ٢٧ من أبواب حدّ القذف، ح٥.

(٢) خذ من أمواله.

عليه»[١].

وفي رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفرعليه السلام ... فقلت لأبي جعفرعليه السلام: أرأيت لو أنّ رجلاً الآن سبّ النبيصلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال: «إن لم تخف على نفس فاقتله»[٢]. وبمضمونها روايات أخرى أيضاً.

كما أن صاحب الجواهررحمه الله احتمل المعنى نفسه في رواية أبي الصباح الكناني التي سبق ذكرها فقال: ولا ينافي ذلك [جواز قتل السابّ لأحد الأئمة أو الناصبين]، في خبر أبي الصباح الطويل، وحاصله أنه استأذنه في قتل جعد بن عبدالله لوقوعه في عليعليه السلام فقال: «قد نهى رسول الله عن الفتك، يا أبا الصباح إنّ الإسلام قيد الفتك...» الذي لا جابر له (سنداً) الممكن حمله على أنه روى ذلك للخوف عليه أو غيره ممّن هو بريء، لأنه رأى شدة عزمه على القتل، كما يظهر من بعض ما في الخبر المزبور[٣].

وإنّ كان قد يرى وعلى هذا التوجيه أنّ عدم الترخيص في قتل السابّ والناصب خوفاً على المُقدم على القتل قد ورد في روايات أُخرى، وبتصريح من الإمام بذلك الشأن، فمن المستبعد أن توجد حاجة ـ في ردع الكناني عن قتل الناصبي ـ إلى أن يروي الإمام له نهي النبي عن الفتك خوفاً على حياته.

ب ـ إن تنفيذ حكم الإعدام على طريقة الفتك والاغتيال حتى بالنسبة إلى مهدور الدم في كثير من الأحيان، ولا سيّما في الظروف العصيبة والصعبة ممّا يشوّه سمعة الإسلام والمسلمين عند غير المسلمين، ويوجب تنفير الناس عن الدين، وواضح أن إجراء أيّ حكم شرعي في المجتمع لو كان يؤدّي إلى كسر شوكة الإسلام ووهن المسلمين لا يجوز أو لا يجب تنفيذه، نظراً إلى أن الحفاظ على قدسية الدين وهيبته أهم من تطبيق بعض الحدود والأحكام.

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٤٦٣، الباب ٢٧ من أبواب حد القذف، ح ٥.

(٢) المصدر نفسه، ح٣.

(٣) جواهر الكلام ٤١: ٤٣٦.

وقد أشار صاحب الجواهر رحمه الله إلى هذا المعنى، حيث استند في حرمة الغدر بالكفار إلى أنّ ذلك مما يوجب تنفير الناس عن الإسلام[1].

ويقوي الحكم في ما إذا كان هناك المتربصون بالإسلام والأعداء الحاقدون عليه ينتهزون الفرصة ويشنّون حرباً إعلامية واسعة على الإسلام تُفني الأخضر واليابس، وتلحق به نكسة يطول أمدها، فإن كان الحدّ لا يجري على المسلم إذا كان في أرض العدو خوفاً من أن تأخذه الحمية ويلتحق بالعدو[2] ويكون ذلك خسارة لمسلم واحد ينجرّ إلى العدو، فكيف إذا كان إجراء الحدّ مما يوجب وهن الدين وكسر شوكته تماماً.

وقد أفتى السيد الخوئي رحمه الله بعدم جواز اغتيال الكافر الكتابي، حتى ولو لم يكن ذمياً حفظاً للعناوين الثانوية[3].

ج ـ وقد يؤدّي إجراء حكم القتل على سبيل الفتك والغيلة من قِبل آحاد المسلمين إلى حدوث الفوضى والإخلال بالأمن الاجتماعي، ومعلوم أنّ حفظ النظام من أهم الواجبات الاجتماعية، ولا يجوز تعريضه إلى الزعزعة والخطر[4].

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٧٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٣١٨، الباب ١ من أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة.

(٣) صراط النجاة ٢: ٤٢٢.

(٤) ويمكن أن يبرز التزاحم بوجه آخر أيضاً، وهو في ما لو قلنا بحرمة الفتك بعنوانه الأولي. فقد يتفق أن يصبح الفتك بأحد المهدَرين أو جماعة منهم جائزاً، لتوقف الدفاع عن الكيان الإسلامي أو رسوله العظيم أو كتابه المجيد أو ما شابهه على ذلك، وواضح أنّ الثاني أهم بكثير من حرمة الفتك، لكن لا يستبين هذا عادةً إلاّ لمن له الخبرة والإحاطة التامة بالملابسات التي كانت في عهد النبي صلى الله عليه وآله بشأن بعض اليهود، كما سيأتي تفصيله. وأيضاً يفسّر ما نقل عن أمر النبي صلى الله عليه وآله ـ عاصم بن ثابت وحبيب وابن حسّان ـ بقتل أبي سفيان في داره بمكة غيلة إنْ قدر عليه (كتاب الأم، الشافعي ٤: ٣٠٩) وبذلك أيضاً يفسّر ما صدر عن بعض الأئمة عليهم السلام بشأن اغتيال بعض الغلاة والمبتدعين الذين أصبحوا في زمنهم رايةً للفتنة والضلال، فقد أمر أبو الحسن العسكري عليه السلام بقتل فارس بن حاتم القزويني، وضمن لمن قتله الجنة فقتله جنيد. وكان فارس فتاناً يفتن الناس ويدعو

خامساً: أحكام أُخرى للفتك والغيلة

تبنّى بعض المذاهب الفقهية ثبوت أحكام وضعية للفتك والغيلة، مضافاً إلى حرمتهما التكليفية، فقال المالكية: إنّ قتل الغيلة يوجب إجراء عقوبة الموت على القاتل، حتى وإن لم يكن المورد موضوعاً للقصاص، فقالوا: إذا قتل المسلم الذمّي غيلة، بأن خدعة حتى ذهب به إلى موضع فقتله يقتل به سياسة لا قصاصاً، أما إذا لم يقتله غيلة فعليه الدية فقط[1].

وقد أخرج أبو داود في المراسيل من طريق ابن وهب عن عبدالله بن يعقوب، عن عبدالله بن عبدالعزيز بن صالح الحضرمي قال: قتل رسول الله ﷺ يوم حنين مسلماً بكافر قتله غيلة، وقال: «أنا أولى وأحق من أوفى بذمته»[2].

وقال الشافعي: أبلغنا أنّ عمر بن الخطاب أمر أنْ يقتل رجل من المسلمين بقتل رجل نصراني غيلة من أهل الحيرة فقتله به[3].

وروى ابن أبي شيبة بسند صحيح أنّ رجلاً من البنط عدا عليه رجل من أهل المدينة فقتله قتل غيلة، فأتي به أبان بن عثمان وهو إذ ذاك على المدينة، فأمر بالمسلم الذي قتل الذمي أنّ يقتل، وأبان معدود من فقهاء المدينة[4].

وقال المالكية أيضاً: لا يقتل الحر بالعبد إلاّ إذا كان القتل غيلة، فيقتل حينئذ به، وإنّ القتل للفساد لا للقصاص[5].

وقالوا أيضاً: لا يقاد الأب بالابن إلاّ أنّ يضجع فيذبحه، فأمّا إذا حذفه بسيف أو عصا فقتله لم يقتل، وكذلك الجد مع حفيده[6].

إلى البدعة (انظر للتفصيل: رجال الكشي ٢: ٨٠٧).

(١) الزرقاني، شرح الموطأ ٨: ٣.

(٢) الزيعلي، نصب الراية ٦: ٣٣٢.

(٣) الأم ٧: ٣٣٨.

(٤) الجوهر النقي ٨: ٣٤.

(٥) الخرشي على مختصر جليل ٨: ٣.

(٦) الدسوقي ٤: ٢٣٨.

وقالوا ـ خلافاً لجمهور الفقهاء ـ: لو عفا وليّ المقتول غيلة عن القاتل فإن عفوه لا يسقط عقوبة القتل، لأنّ الحق ليس له، وإنما لله سبحانه وتعالى، كما أنّ صلح الولي مردود والحكم فيه للإمام[١].

وقال ابن سعد: أخبرنا محمد بن عمر قال: أخبرنا عكرمة بن محمد عن عثمان بن سليمان قال: سمعت عمر بن عبدالعزيز وهو خليفة يقول: شيئان ليس لأهلهما فيهما جواز أمر ولا لوالٍ، وإنّما هما لله يقوم بهما الوالي: من قتل عدواناً وفساداً في الأرض، ومن قتل غيلة[٢].

وذهب فقهاء الإمامية إلى أنّ الاغتيال كغيره من أنواع القتل في جواز القصاص أو العفو، فإذا اختار الولي العفو فليس للسلطان معه اعتراض[٣].

سادساً: تحريم الاغتيال وإشكالية الاغتيالات النبوية

ربما يتخيل أنّ هذا الحديث ينافي ما نقل عن رسول الله ﷺ الأمر بالفتك أو تقريره في قصة كعب بن الأشرف والعصماء بنت مروان (أم المنذر) وأبي رافع (سلام بن أبي الحقيقي).

فإن كعب بن الأشرف كان يحثّ المشركين على قتال النبي، وخرج إلى مكة وجعل ينشد الأشعار ويبكي للذين أصيبوا من قريش ببدر، ويحرّض على رسول الله ﷺ، فلمّا رجع إلى المدينة قال رسول الله لأصحابه: من لي بابن الأشرف؟ فقال محمد بن مسلمة ـ وكان أخا ابن الأشرف من الرضاعة ـ: أنا لك به يا رسول الله، أنا أقتله، فاجتمع محمد ونفر من الأوس وجاء ابن الأشرف فقال أحدهم: كان قدوم هذا الرجل (النبي) من البلاء علينا، عادتنا به العرب وحاربتنا ورمتنا من قوس واحدة، فقال كعب: أما والله لقد كنت أخبرك أنّ الأمر سيصير إلى ما أقول، فطلبوا منه أنّ يبيع عليهم الطعام أو

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الطبقات الكبرى ٥: ٣٠١.

(٣) تحرير الأحكام ٢: ٢٤٥.

التمر ويرهنوه ما يكون فيه الثقة، فقبل برهن السلاح منهم وتواعدوا على ذلك وأتوه إلى حصنه فهتف به أحدهم فنزل في ملحفته وخرجوا يتماشون وكان كعب حديث عهد بعرس وكان جميلاً وتطيّب بالمسك والعنبر فأدخل أبو نائلة يده في مقدم رأسه ثم شمّ يده وقال: ما رأيت طيباً أعطر قط، ثم مشوا ثم عاد لمثلها وأمسك به وقال: اضربوا عدو الله فضربوه فاختلفت أسيافهم عليه فلم تغن شيئاً قال محمد بن مسلم: فحين رأيت أسيافنا لم تغن شيئاً، ذكرتُ مغولاً (السكين الصغير) في سيفي فأخرجته ووضعته قرب سرته ثم تحاملتُ عليه فوقع عدوّ الله، فجاؤوا إلى رسول الله ﷺ آخر الليل وأخبروه بقتل عدو الله[1].

وأما العصماء بنت مروان فكانت تقول شعراً تحرّض على النبي وتؤذيه وتعيب الإسلام، فبلغ قولها ذلك إلى عمير بن عدي الخطيمي ورسول الله ﷺ يومئذ ببدر، فقال عمير: اللهم إنّ لك عليّ نذراً لئن رددتُ رسول الله إلى المدينة لأقتلنّها.

قال عمير: فلما رجع رسول الله من بدر جئتها في جوف الله حتى دخلت عليها فوجدت صبياً ترضعه فنحّيته عنها ثم وضعت سيفي في صدرها حتى أنفذته من ظهرها. ثم خرجت حتى صلّيت الصبح مع النبي بالمدينة، فلما انصرف النبي نظر إليّ فقال: أقتلت بنت مروان؟ قلت: نعم ... يا رسول الله، فهل عليّ في ذلك شيء يا رسول الله؟ قال: لا، ثم التفت النبي إلى من حوله فقال: إذا أحببتم أنّ تنظروا إلى رجل نصر الله ورسوله بالغيب فانظروا إلى عمير بن عدي[2].

وأما أبو رافع سلام بن أبي الحقيقي فقد بعث رسول الله ﷺ عبدالله بن عقيل ومعه نفر من الخزرج إلى خيبر ليغتال أبا رافع، فخرجوا حتى أتوا داره فجاءت امرأته فقالت: ما شأنك؟ فقال ابن عقيل: جئت أبا رافع مهدية، ففتحت له الباب فدخلوا عليه بأسيافهم

---

(١) اليوسفي الغروي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ٢: ٢٣٥ عن مغازي الواقدي ١: ١٩٠.

(٢) المصدر السابق نقلاً عن المغازي ١: ١٧٣ ـ ١٧٤.

وقتلوه في فراشه، فقدموا على النبيﷺ وهو على المنبر فلما رآهم قال: أفلحت الوجوه[١].

وقد أُجيب عن هذه الشبهة بأن اليهود كانوا قد عاهدوا النبي أنّ لا يحاربوه ولا يظاهروا عليه عدوه، وهؤلاءهم الذين آذوا النبيﷺ والمسلمين وحرّضوا المشركين عليهم، وأصبحوا من أظهر مصاديق المحاربين وناقضي العهود، ولا بأس بالاحتيال على المحارب فإن الحرب خدعة[٢] بل ويجوز الفتك بأهل الحرب[٣].

(١) موسوعة التاريخ الإسلامي ٢: ٥٤٠، عن مغازي الواقدي ١: ٢٩١ ـ ٣٩٤.

(٢) راجع صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، الباب ١٥٧.

(٣) المصدر السابق، باب ١٥٩، باب الفتك بأهل الحرب.

الصراعات الإسلامية ـ الإسلامية

دراسة في فقه أهل البغي

الشيخ حيدر حب الله

تمهيد في أهميّة الموضوع وتفكيك مصطلحاته

تحدّث الفقهاء عن العلاقة مع أهل البغي والخلاف في الحياة الإسلامية، وأولوا هذا البحث أهميةً خاصّة من حيث الأحكام والشروط والتفاصيل، بل يمكن القول بأنّ موضوع أهل البغي ـ بالمعنى العام للكلمة ـ لم يقف عند حدود الدراسات الفقهية بل أخذ مجاله في الدراسات الإسلامية الأخرى، حيث تنامى في الذات الإسلامي الحديث عن أهل البغي، فركّز المتكلّمون المسلمون على الفرق الضالّة المنحرفة، عبر مفهوم جهاد أهل البدع أكثر من جهاد الكفار، بل ذهب من ذهب إلى عدم وجود حديث لهم عن النوع الثاني[1].

ونحن نجد في بعض الكلمات الفقهيّة ما يوحي بأنّ قتال أهل البغي أفضل من مجاهدة الكفار، بل ذكر الآلوسي (١٢٧٠هـ) أنّ بعض الحنابلة صرّح بذلك محتجّاً بأنّ الإمام علياً قد اشتغل في مدّة خلافته بقتال البغاة دون جهاد الكفار، وإن لم يوافق

---

(١) لاحظ: الرحموني، الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة: ١٠٨ ـ ١١٠.

الآلوسي على إطلاق هذا الكلام[١]، والحقّ معه؛ فإنّ القضيّة تابعة لحجم المصالح والمفاسد التي ينبغي للمسلمين وإمامهم أن يلاحظوها في تقديم جهاد على آخر، ولا يوجد نصّ شرعي يثبت الأفضليّة المطلقة، وما صدر عن أمير المؤمنين عليه السلام لا يثبت ذلك؛ لأنّه فعل صامت ويمكن أن يكون بملاك أنّ الظرف لم يكن يسمح بغير ذلك، بحيث كان اختيار ذلك بمثابة ترجيح للأولويات الزمنية لا عملاً بمقتضى القاعدة الشرعية الأوّليّة في الموضوع، علماً أنّنا بحثنا مفصّلاً في محلّه عن شرعية الجهاد الابتدائي وأنكرنا وجود هذا الجهاد في الشريعة الإسلامية[٢] ـ خلافاً لمشهور الفقهاء ـ فإذا أريد للإمام علي بن أبي طالب أن يقدّم جهاد البغاة على غيرهم، فلابدّ من إثبات وجود اعتداء من طرف الكفار في زمان خلافته على أطراف بلاد المسلمين، مع سكوته عليه السلام عن ذلك مفضّلاً جهاد البغاة، وهو أمر يصعب تأكيده تاريخياً.

وحتى لو لم نثبت أفضليّة جهاد البغاة على جهاد الكفار، مع ذلك يظلّ جهاد أهل البغي ـ ضمن التعريف العام لمفهوم البغي ـ موضوعاً بالغ الأهميّة جدّاً في سياق علاقات المسلمين ببعضهم؛ لأنّ ما سنرجّحه لاحقاً ـ إن شاء الله سبحانه ـ هو أنّ المراد بالبغي مطلق الاعتداء المسلّح أو نحوه من طرف جماعةٍ مسلمة على أخرى، ولا يقف عند حدود الخلاف بين السلطة والمعارضة، وهذا يعني أنّ قضيّة البغي تستوعب تمام النزاعات الداخل ـ إسلامية، ومن ثمّ فهذا الموضوع يحدّد المعايير الفقهية والأخلاقية في علاقات الدول الإسلامية ببعضها، وكذلك الجماعات والأحزاب والقوى والتيارات السياسية والاجتماعية والثقافية، بل والعشائر والقبائل أيضاً، وهو ما يمنحه ضرورته الخاصّة التي تحتاج إلى المزيد من التأصيل الفقهي الإسلامي.

---

(١) الآلوسي، روح المعاني ٢٦: ١٥١.

(٢) انظر: حيدر حب الله، الجهاد الابتدائي الدعوي، دراسة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية في الإسلام، مجلة الاجتهاد والتجديد، الأعداد ٨ ـ ١٢، عام ٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨م.

يقصد بالبغي في اللغة الطلب تارةً حيث يقال: بغيت الشيء أي طلبته، ومن ذلك البغية أي الحاجة، وتارةً أخرى الظلم والفجور والتعدّي والفساد، حيث يقال: بغى شخص على آخر إذا تعدّى عليه أو تصرّف معه بشيء من الفساد في الفعل[1]، ومنه إطلاق وصف البغيّ على المرأة الزانية من حيث فسادها وتجاوزها الحد.

أما في الاصطلاح الفقهي، فعلى المستوى الشيعي نجد أنّه قد عرّفه الشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) بأنّه: «الخروج عن طاعة الإمام العادل..»[2]، ويقول السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ): «وهم الخوارج على الإمام المعصومعليه السلام الواجب إطاعته شرعاً»[3]، وهكذا سائر كلمات فقهاء الإماميّة[4].

نعم، ذكر السيد محمد الشيرازي في تعريفهم أنهم «الثائرون على الدولة الإسلامية المشروعة، وكذلك المنحرفون عن الشريعة ممّن يظهرون الإسلام»[5]. ولكنّ الإضافة الأخيرة لم نجد لها وجوداً في الفقه الإمامي، كما أنّها غير واضحة فقهيّاً؛ فإنّ الانحراف عن الإسلام مع إظهاره إمّا هو الفسق العملي أو النفاق المصطلح فقهيّاً، وكلاهما لا ينطبق عليه عنوان البغي المأخوذ في الآيات والروايات هنا، وإن كان بغياً لغةً. وفي الفقه السنّي ما يشير إلى أنّ منع الإمام من حقوقه كالزكاة عن تأويل واجتهاد محكوم بالبغي[6]، وفي بعض الكلمات الشيعيّة ما يوحي بالمغايرة بين أهل البغي ومانعي

---

(١) راجع: معجم مقاييس اللغة ١: ٢٧١ ـ ٢٧٢؛ وكتاب العين ٤: ٤٥٣ ـ ٤٥٤؛ والصحاح ٦: ٢٢٨١ ـ ٢٢٨٢.

(٢) النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٢٢.

(٣) الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩.

(٤) انظر: الطوسي، النهاية: ٢٩٦؛ والجمل والعقود: ٢٤٤؛ وابن البراج، المهذب ١: ٢٩٩؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٤١٧؛ وناصر مكارم الشيرازي، التفسير الأمثل ١٦: ٥٣٨.

(٥) محمد الشيرازي، الفقه ٤٧: ١٩.

(٦) انظر: المجموع ١٩: ١٩٥، ١٩٨؛ وفتح الوهاب ٢: ٢٦٥؛ والإقناع ٢: ٢٠٣؛ ومغني المحتاج

الزكاة[(١)]، لكن ذلك لا يستوعب تمام ألوان الانحراف عن الشريعة، كما عبّر السيد الشيرازي، وإنّما هو خاصّ بالتمرّد الحقوقي على الحاكم.

أمّا على المستوى السنّي، فنجد موفق الدين ابن قدامة الحنبلي (٦٢٠هـ) عندما تحدّث عن أهل البغي في مباحث الجهاد والسِّيَر قال: «قوم من أهل الحق يخرجون عن قبضة الإمام ويرومون خلعه لتأويل سائغ وفيهم منعة يحتاج في كفهم إلى جمع الجيش، فهؤلاء البغاة الذين نذكر في هذا الباب حكمهم، وواجب على الناس معونة إمامهم في قتال البغاة»[(٢)].

وقال أبو بكر القاساني الحنفي (٥٨٧هـ) في تعريف البغاة بأنّهم الذين: «يخرجون على إمام أهل العدل، ويستحلّون القتال والدماء والأموال بهذا التأويل، ولهم منعة وقوّة»[(٣)].

وهذه التعريفات وغيرها تفيد حصر مفهوم البغي بالثورة المسلّحة ضدّ النظام الشرعي الحاكم، أو ما نسمّيه اليوم بحركات التمرّد المسلّحة، ضمن شروط طرحها بعض الفقهاء لتبلور معنى البغي شرعاً، كي تترتب عليه أحكامه. ومن ثم يفترض في هذه التعاريف وأمثالها أن لا تشمل ـ للوهلة الأولى ـ مطلق النزاعات المسلّحة بين المسلمين، بل تحصر جهاد أهل البغي بمعنى خاص، وهم المعارضون للسلطة، وليس أيّ سلطة، بل السلطة الشرعية.

وسوف يأتي ـ بعون الله سبحانه ـ أنّ مستندات الحديث عن قتال أهل البغي في الكتاب والسنّة ليس فيها ما يشير إلى هذا الحصر في التعريف، وأنّ ما اشتهر بين الفقهاء

٤: ١٢٣؛ وكشاف القناع ٦: ٢٠١؛ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤: ٢٩٩.

(١) العلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية ١: ٤٠٦.

(٢) عبد الله بن قدامة، المغني ١٠: ٥٢؛ وانظر: عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير ١٠: ٤٩؛ والبهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع ٦: ٢٠٥.

(٣) القاساني (الكاساني، الكاشاني)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٧: ١٤٠.

في هذا المجال يمكن التوقّف عنده وتسجيل ملاحظات عليه، بل سوف نرى أنّ البغي له اصطلاحان في الفقه: أحدهما البغي على الإمام، وهو الذي شغل الفقهاء بالدرجة الأولى حتى غلبت على كلماتهم هذا النوع من البغي، وجعلوا الكثير من أحكام البغي الخاصّة راجعةً إليه، وثانيهما البغي على المؤمنين، وهو المعنى الأوسع الذي يندرج ضمنه النوع الأوّل من البغي، وقد وجدنا تعرّضاً لهذا النوع بشكل أقلّ.

وعلى أية حال، فالذي نراه أن البحث في حكم جهاد أهل البغي ـ ويقابلهم أهل العدل ـ يستدعي فرز نقاط، تنطلق من تحليل النص القرآني الذي هو المرجع الرئيس هنا، ثم التعرّض لنصوص السنّة الشريفة، ثم بعد ذلك دراسة المواقف الفقهيّة والشروط المطروحة في مواجهة أهل البغي، في ضوء النتائج التي تمّ التوصّل إليها في المرحلة السابقة عند البحث عن معطيات الكتاب والسنّة وإن لزم بعض التكرار، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ أحكام وقائع الحرب وما يستتبعها من التعامل مع الأسرى والجرحى والغنائم والمدبرين نتركه لمباحثه الخاصّة.

والنقاط التي يدور البحث هنا حولها هي:

١ . التأصيل القرآني للعلاقات مع أهل البغي، تأسيس مبدأ المواجهة الجهاديّة في الداخل الإسلامي

من الواضح أنّ البغي حرام من الناحية التكليفيّة، لما يتضمّنه من الظلم والعدوان على الآخرين بغير حقّ، وهو ـ أي الظلم والعدوان ـ من المحرّمات القطعية في الشريعة الإسلامية بالأدلّة المعتبرة في الاجتهاد الفقهي، كما أنّ البغي بمعنى الخروج على الإمام العادل حرام هو الآخر؛ للأدلّة عينها، ولما دلّ أيضاً على وجوب إطاعة الحاكم الشرعي، وحرمة شقّ عصا المسلمين، وإثبات الولاية للدولة الإسلامية، وحرمة نقض البيعة، ونحو ذلك، بعد ملاحظة أنّ الباغي يشترط فيه قبل البغي أن يكون مسلماً؛ فلو خرج الذمي على السلطة العادلة لا يقال عن فعله: بغي، بل يقال: إنّه صار حربياً بذلك.

وتكاد تتفق كلمات فقهاء المسلمين[1] أنّ أهل البغي تجب مواجهتهم لتفتيت حركة معارضتهم، ولو كان ذلك موجباً لفتح الحرب معهم، وتكون هذه الحرب جهاداً، بل ذكر النووي الشافعي (٦٧٦هـ) أنّ جهاد البغاة من حقوق الله تعالى[2].

لكن من الواضح أنّ هذا الاتفاق الإسلامي على مجاهدة أهل البغي لا قيمة له في حدّ نفسه؛ لأنّ الأدلّة الأخرى من الكتاب والسنّة العملية والقولية موجودة في هذا المجال، فمن الممكن جداً، بل من المطمأنّ به، أنّهم اعتمدوا على هذه الأدلّة في سياق الإفتاء بجهاد أهل البغي، وفي هذه الحال لا يكون للإجماع ـ مهما قَوي ـ أيّ قيمة كما بُيّن ذلك جلياً في علم أصول الفقه الإمامي بالخصوص.

والأدلّة التي ذكرت لإثبات حكم جهاد أهل البغي ـ بعد استبعاد الإجماع؛ لما قلناه ـ متنوّعة تتحرّك تارةً في النص القرآني، وأخرى في نصّ السنّة الشريفة، وثالثة في السيرة العمليّة للمعصومين عليهم السلام في هذه القضيّة.

أمّا على المستوى القرآني، فنحن لا نجد خروجاً عن قاعدة العلاقات السلمية في الداخل الإسلامي إلا في حالة واحدة وهي البغي، ويستند في ذلك إلى قوله تعالى: **﴿وَإِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾** (الحجرات: ٩).

وتقريب الاستدلال بالآية أنه على تقدير وقوع مقاتلة بين طرفين مسلمين وشجار،

---

(١) انظر: المبسوط ٧: ٢٦٣ ـ ٢٦٤؛ والنهاية: ٢٩٦؛ وغنية النزوع ٢: ٢٠٠؛ والجامع للشرائع: ٢٤١؛ وإشارة السبق: ١٤٢؛ والمجموع ١٩: ١٩٠؛ وشرائع الإسلام ١: ٢٥٦؛ وتبصرة المتعلمين: ١١١؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٢٩؛ والروضة البهية ٢: ٤٠٧؛ وكفاية الأحكام ١: ٣٦٩؛ ورياض المسائل ٧: ٤٥٦؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٢٤؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩؛ والآصفي، الجهاد: ١٣٢.

(٢) النووي، المجموع ٧: ٤٧٣.

يجب السعي في البداية لحلّ النزاع بالصلح والوفاق، فإذا فشلت ألوان المصالحة، وبغت وظلمت إحدى الطائفتين الأخرى، وجب مقاتلة الفئة الباغية حتى ترضخ لأمر الله وحكمه، وهذا منطبق تماماً على التمرّد المسلّح ضدّ النظام الشرعي أيضاً.

وفي سياق تحليل المعطيات الفقهية والقانونية التي تقدّمها هذه الآية الكريمة، التي هي الأصل في فقه أهل البغي، نجد ما يلي:

١ . ١ . تخطّي مفهوم البغي مقولةَ الخروج على القيادة المعصومة

لا يوجد في هذه الآية تخصيص بزمان حضور أحد المعصومين حتى يقال: إنها خاصة بالخروج على المعصوم، كما يفهم من كلمات بعض الفقهاء في البغي[1]، فإنّ فقهاء الإمامية يفهم منهم حصر الباغي بالخارج على الإمام المعصوم بحيث لو أريد تعدية العنوان وما يلحقه من أحكام حتى إلى السلطة الشرعية غير المعصومة كان لابدّ من دليل، مع أنّ هذه الآية لا إشارة فيها لا من قريب ولا من بعيد إلى عنصر العصمة في الذي بغي عليه، وإنّما هي عامة شاملة لتمام الأزمنة والأمكنة والجماعات، فليس فيها أيّ قيد بهذا الخصوص، وهذا معناه أنّه لو أريد تقييدها فلابد من تقديم دليل على ذلك.

١ . ٢ . تخطّي مفهوم البغي ثنائيةَ السلطة والمعارضة في الحياة الإسلامية

إنّ هذه الآية وإن صحّ الاستناد إليها في محاربة الخارجين على النظام الشرعي، إلا أنّها غير خاصة بجهاد أهل البغي في التعريف الفقهي السائد؛ لأنها لا تفرض الطائفة التي بُغي عليها هي الحاكم الشرعي ـ سواء كان الإمامَ المعصوم أم غيره ـ بل تطلق لكلّ طائفتين مسلمتين حصل اقتتال بينهما سواء كان هناك نظام شرعي بين المسلمين أم

---

(١) انظر: منتهى المطلب ٢: ٩٨٥؛ ومسالك الأفهام ٣: ٩١؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٢٢؛ ورياض المسائل ٧: ٤٥٦؛ وتفسير الأمثل ١٦: ٥٣٨؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٤١٧.

لا، وسواء كان أحد الطرفين المتقاتلين هو هذا النظام الشرعي أم لا؛ فالحروب الداخلية في البلدان الإسلامية تشملها الآية، كما تشمل الحروب التي تقع اليوم بين الدول الإسلامية، حتى لو كانت الدولتان غير شرعيّتين في نفسيهما من حيث شرعية نظام السلطة، بل تشمل حتى مقاتلة الأحزاب والقبائل والعشائر وأمثالها لبعضها، وهذا المعنى الأوسع هو ما يظهر من ابن البراج الطرابلسي (٤٨١هـ)[١]، ومن بعض كلمات السيد الخوئي (١٤١٣هـ)[٢]، ومن الشيخ محمد مهدي شمس الدين[٣].

وهذا ما يقود إلى ملاحظة أشرنا إليها فيما تقدّم، وهي أن بعض الأبحاث الفقهية ركّزت في الحروب الداخلية بين المسلمين على جهاد البغاة ـ بالاصطلاح الفقهي الخاص ـ مستندةً إلى هذه الآية الكريمة، دون أن تفتح عنواناً أوسع، تحت شعار الحرب الإسلامية ـ الإسلامية، أو الحروب الداخلية بين المسلمين، ربما لأن القضية في الحروب الداخلية بين المسلمين في القرون الأولى غلب عليها ثنائي: السلطة والمعارضة، وهذا ما يؤكّد ما قلناه من ضرورة تعميم العنوان؛ لأنّ هذه الآية العمدة هنا تصلح حكماً لما هو أبعد من فقه جهاد أهل البغي بالمعنى الفقهي المصطلح؛ لاسيما بقرينة أسباب النزول القادمة الإشارة إليها بحول الله تعالى.

١.٣. مقصديّة الفيء إلى الحق في مجاهدة أهل البغي

الظاهر من هذه الآية الكريمة وجوب مقاتلة الطائفة الباغية؛ لظهور صيغة الأمر فيها في ذلك: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾، كما أن منتهى مقاتلتهم هو ارتداعهم عما كانوا

---

(١) المهذب ١: ٣٢٥.

(٢) وهو ظاهر كلامه في منهاج الصالحين ١: ٣٦١؛ وإن كان تعريفه لأهل البغي عند البحث عن مقاتلتهم يدلّ على حصرهم بالخارجين على الإمام المعصوم، فانظر: المصدر نفسه ١: ٣٨٩؛ وتابع الشيخُ الوحيد الخراساني السيدَ الخوئي في ذلك مستخدماً تعبيره عينه، فانظر له: منهاج الصالحين ٢: ٤٠٦ـ٤٠٧.

(٣) شمس الدين، فقه العنف المسلّح في الإسلام: ٦٨.

عليه وإقلاعهم عنه، وهذا ما يشهد له تعبير: ﴿حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾، فليس الهدف قتلهم، بل عودهم إلى الحقّ، وهذه نقطة مهمّة، تلمح إليها بعض الروايات الواردة في حكم البغاة الذين ليس لهم فئة كما سنشير إليها قريباً بإذن الله سبحانه، وأهميّة هذه النقطة تكمن في أنّ التعامل مع البغاة يغلب عليه في ثقافتنا العامّة وممارساتنا السياسية والاجتماعية استهداف القضاء عليهم وإبادتهم حتى أن الخصومة تكاد تكون مع أشخاصهم، فيما يفترض أن تكون مع حركتهم على مستوى إضعافها أو تقويتها.

من هنا، حكم العديد من الفقهاء بحرمة التعرّض للبغاة على تقدير فيئهم، سواء في نفوسهم أم في غيرها[1].

٤ . ١ . تقدّم مبدأ المصالحة والحلّ السلمي على مبدأ المواجهة والحسم العسكري

إن الآية ظاهرة في وجوب البدء بالطرق السلمية في مواجهة الطرف الباغي، وأن مجرّد بغيه ـ مع كون البغي ظلماً وعدواناً ـ لا يبرّر خوض الحرب معه، فلابدّ من استنفاد تمام الطرق السلمية لوقف القتال، وإن فشلت الجهود، تمّ البدء بمحاربة الظالم من الطرفين، وقرينة ذلك أن أوّل الأوامر في الآية بعد فرض الاقتتال هو: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾، وهو ظاهر في الترتيب والتقديم، وإعطاء الأولوية لمبدأ الإصلاح.

وهذا ما يؤكّد أكثر فأكثر أنّ الأصل في العلاقات الإسلامية ـ الإسلامية هو المسالمة والصلح والمودّة والوئام مهما اختلف المسلمون، بل حتى في حالات الظلم والاعتداء ينبغي تقديم مبدأ المصالحة على غيره من مبادى فضّ النزاعات، وهذا ما يضع شكلاً

---

(١) راجع: الطوسي، الخلاف ٥: ٣٣٩؛ والنهاية: ٢٩٧؛ وابن حمزة، الوسيلة: ٢٠٥؛ والمحقق الحلي، شرائع الإسلام ١: ٢٥٦؛ والمختصر النافع: ١١٠؛ ومختصر المزني: ٢٥٦؛ وابن حزم، المحلّى ١١: ١٠١؛ والعلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٤١٣؛ وتحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢٣٠؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٨٤؛ والنجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٢٦؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦١، ٣٨٩.

من أشكال التقييد في إطلاق مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ...﴾ (البقرة: ١٩٤)، على المستوى الاجتماعي الذي نحن فيه، حيث يلزم قبل ردّ الاعتداء السعي للصلح، وخطاب السعي للصلح وإن لم يكن موجّهاً في الآية الكريمة للمعتدى عليه، وإنما للطرف الثالث المحايد غير الداخل في المنازعة، إلا أنّه قد يقال بأنّ روح هذا الخطاب وملاكه يشملانه؛ لأنّ ملاكه تقديم الصلح على غيره من الوسائل والآليات في الصراعات الداخل ـ إسلامية، فإذا خاطب الطرف الثالث فهو بطريق أولى يخاطب الطرفين المتنازعين.

وربما يؤيّد ما نقول بأنّ الآية لم تشر إلى البغي في التقاتل الأول السابق على الصلح، ولعلّها بهذا تريد أن تحقّق الصلح الذي يتعالى حتى عن تحديد الظالم من المظلوم.

من هنا، يفهم ما ذكره بعض الفقهاء من لزوم إرشاد البغاة قبل إعلان الحرب عليهم، وتذكيرهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ووعظهم وتوعيتهم ومناظرتهم، واستنفاد كافة السبل المذكورة معهم، ومعرفة وجهة نظرهم فلو كان الحاكم مقصّراً في شيء معهم أو مع غيرهم فعله، ولو كانت لديهم فكرة ما حاورهم فيها، ولو كانت عندهم شبهة حاول رفعها لهم[1]. وسيرة الإمام عليّ عليه السلام مع الخوارج كانت على ذلك؛ فلا يصحّ ما ذكره بعض فقهاء أهل السنّة من أنّ الوعظ والتذكير وكشف الشبهة أمر استحبابي، فلو قاتلهم الإمام بلا دعوة جاز[2]، فإنّ ذلك خلاف روح الآية القرآنية الكريمة.

نعم، إذا لاحظت الدولة الإسلامية أنّ أهل البغي يتجهّزون للقتال وإن لم يخرجوا

---

(١) الطوسي، المبسوط ٧: ٢٦٥ ـ ٢٦٦؛ والعلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٣٠؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤١٠ ـ ٤١١؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٨٤؛ وابن قدامة، المغني ١٠: ٥٣ ـ ٥٤؛ والنجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٣٤؛ والنووي، المجموع ١٩: ١٩٥، ١٩٨؛ والزمخشري، الكشاف ٣: ٥٦٤؛ والأندلسي، البحر المحيط ٨: ١١١؛ والألوسي، روح المعاني ٢٦: ١٥١.

(٢) حاشية ابن عابدين ٤: ٤٥١.

بعدُ، واستنفدت السبل الإقناعية للحيلولة بينهم وبين ذلك، جازت مقاتلتهم، لا أن ينتظر حتى يقع القتال منهم، ثم الصلح، ثم يأتي دور القتال الشرعي، فإنّ هذا الترتيب يؤخذ من جانب الطرف المحايد كما هو مفروض الآية، وإلا فإنّ عناوين حفظ النظام والدفاع عن دولة الحق وردّ العدوان المحتمل وغير ذلك تجري هنا أيضاً، لاسيما بعدما طرحناه سابقاً في بحث الجهاد الابتدائي من أنّ مفهوم الجهاد الدفاعي يحوي حالة ما يسمّى اليوم بالضربات الاستباقية عند العلم بتهيّؤ العدوّ للعدوان، لا أنّ ينتظر لكي يغزو المسلمين في عقر دارهم وهناك يبدأ الدفاع، وسمّينا ذلك بالدفاع بمعناه العام، وقلنا بأنّ القرآن الكريم أشار إلى هذا الأمر من حيث الروح والمضمون في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاء إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الخَائِنِينَ﴾ (الأنفال: ٥٨)، وتفصيله في محلّه. ولعلّه لما قلناه ذكر بعض فقهاء المالكيّة أنّه لا تجب الدعوة إذا عاجل أهلُ البغي أهلَ العدل[1].

لكن في مقابل ذلك كلّه، قد يطرح في الآية احتمال آخر، وهو أن لا يكون قوله: (فإن بغت) واقعاً بنحو الترتّب على قوله (فأصلحوا)، بل بنحو بيان الحالة المغايرة، بأن يكون المراد أنّه إذا تقاتلت طائفتان من المسلمين فالحكم هو الإصلاح، إلا في حال ما إذا كانت إحدى الطائفتين قد بغت على الأخرى فيجب مقاتلتها حينئذٍ.

إلا أنّ الإنصاف أنّ هذا المعنى غير ظاهر من الآية، ولو بقرينة التفريع بالفاء.

٥ . ١ . اختصاص آية البغي بنزاع الجماعات دون الأفراد

الذي يبدو من ظاهر الآية الكريمة، انطلاقاً من تعبيرها عن الطرفين المتنازعين بـ (الطائفة)، أنها تتحدّث عن معركة بين جماعتين لا عن معركة فرد مسلم مع آخر مثله، بحيث تشمل مطلق حالات الخلاف ولو الشخصي بين فردين اثنين من المسلمين، وإن قيل بالتعميم لسبب أو لآخر، وهذا ما يجعلها خاصّة بحالات صراع الجماعات ـ من

---

(١) أبو البركات، الشرح الكبير ٤: ٢٩٩؛ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤: ٢٩٩.

دول وأحزاب وقوى وعشائر وقبائل ونحو ذلك ـ لا الأفراد، الأمر الذي يجعلها أكثر التصاقاً بباب الجهاد والأمن منها بباب العقوبات الجزائية والجنائية وأمثالها.

لكن، روي عن مجاهد أن نزول آية البغي كان في رجلين[1]، وهو خلاف الظاهر من الآية، كما هو واضح، ولعلّه أراد أنّ بداية الاختلاف كانت بين رجلين، كما ستأتي الإشارة لذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ عند الحديث عن أسباب نزولها.

نعم، الآية اللاحقة: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ...﴾، تفيد إطلاق وجوب الصلح بين مطلق الأخوين دون اختصاص بالجماعتين المتقاتلتين، ففيها توسعة مقارنةً بآية البغي نفسها، وقد ألمح إلى هذا الأمر ـ في الجملة ـ الفخر الرازي (٦٠٦هـ)[2].

١.٦. عدم إنتاج البغي للكفر، وشمول الآية لمطلق المسلمين

الظاهر أنّ المراد بالمؤمنين في الآية مطلق المسلمين؛ لأن ظاهر هذا الوصف في القرآن ذلك، وإطلاق وصف الإيمان والمؤمن على خصوص الشيعي الاثني عشري أمر لاحق إذا تمّ؛ ولهذا لا تختصّ الآية بمحاربة طوائف من المذهب الخاص، بل تعم تمام فرق المسلمين فيما بينهم.

وهذا ما نراه في تمام الآيات القرآنية، مثل آية النهي عن غيبة المؤمن بقرينة جعل المؤمنين إخوةً في آيات لاحقة، مما يجعل إخراج المخالف بحاجة إلى دليل أو إلى اعتباره كافراً من رأس.

وثمة بحث هنا وقع بينهم، وهو أنّ غير واحدٍ من فقهاء الشيعة اعتبر الخارج عن الإمام المعصوم كافراً[3]، فيما تذهب الطوائف السنّية إلى اعتباره مسلماً فاسقاً غير خارج

---

(١) الصنعاني، تفسير القرآن ٣: ٢٣٠، ٢٣٢؛ والطبري، جامع البيان ١٨ : ٩٢ ـ ٩٣.

(٢) التفسير الكبير ٢٨: ١٢٩.

(٣) راجع: الطوسي، الاقتصاد: ٢٢٦ ـ ٢٢٧؛ والمبسوط ٧: ٢٦٤؛ والخلاف ٥: ٣٣٥ ـ ٣٣٦؛

عن حدّ الإيمان[1]، بل رأى بعض الشافعيّة أنّه لا يندرج بالضرورة في عنوان الفسق فضلاً عن عنوان الكفر، فلا يكون البغي عندهم اسم ذمّ من الأساس، إذ قد يكون اسماً لمن اجتهد فأخطأ[2]، ولكي يكون الباغي فاسقاً عندهم يجب أن تضاف إليه خصوصيّة كأن يكون من الخوارج أو من أهل البدع، يقول ابن قدامة: «البغاة إذا لم يكونوا من أهل البدع ليسوا بفاسقين، وإنما هم يخطئون في تأويلهم، والإمام وأهل العدل مصيبون في قتالهم، فهم جميعاً كالمجتهدين من الفقهاء في الأحكام، من شهد منهم قبلت شهادته إذا كان عدلاً، وهذا قول الشافعي، ولا أعلم في قبول شهادتهم خلافاً، فأما الخوارج وأهل البدع إذا خرجوا على الإمام فلا تقبل شهادتهم؛ لأنهم فساق. وقال أبو حنيفة يفسقون بالبغي وخروجهم على الإمام، ولكن تقبل شهادتهم؛ لأنّ فسقهم من جهة الدين فلا تردّ به الشهادة، وقد قبل شهادة الكفار بعضهم على بعض»[3].

وطبقاً للتفسير السنّي، لا مشكلة في إطلاق وصف المؤمنين على الطائفتين معاً، لإمكان كون الإمام والخارجين عليه مؤمنين عندهم، أما عند بعض فقهاء الإمامية فلابدّ من تقديم افتراض إضافي لتفسير الموقف، وفي هذا الصدد ذكرت حلول ثلاثة هي:

١ ـ افتراض أن توصيفهم بالمؤمنين كان بلحاظ حالة ما قبل البغي لا ما بعده، وهذا جائز بنظام المجاز في اللغة العربية حيث يوصف الشيء باعتبار ما سبق بوصف لا

والأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٢٤؛ ٢٩٥٧.

(١) انظر: الموسوعة الفقهيّة (الكويتية) ٨: ١٣١.

(٢) انظر: ابن قدامة، المغني ١٠: ٦٥ ـ ٦٦، ٦٧؛ والشرح الكبير ١٠: ٦٣؛ والسرخسي، المبسوط ١٠: ١٣٠؛ والنووي، المجموع ١٩: ٢١٤؛ والأنصاري، فتح الوهاب ٢: ٢٦٥؛ وحواشي الشرواني والعبادي ٣: ١٤، و٩: ٦٦؛ والطوسي، الخلاف ٥: ٣٣٥، ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٣) المغني ١٠: ٦٧.

يصدق عليه في المرحلة اللاحقة صدقاً حقيقياً.

٢ ـ إنّ هذا التوصيف كان بناءً على ظاهرهم؛ إذ ظاهر حالهم أنّهم مؤمنون فتمّ التعامل مع ظاهر الحال هذا وأطلق الوصف بلحاظه.

٣ ـ إنّ هذا التوصيف كان على أساس ما يعتقده البغاة في أنفسهم، حيث يعتقدون بأنّهم مؤمنون، فتم إطلاق الوصف عليهم تنزّلاً على ما يعتقدون[1].

وهذه التأويلات غير صحيحة، ولعلّه لعدم صحّتها لم يدرج المقداد السيوري هذه الآية في أحكام أهل البغي على الإمام، بل جعلها خاصّة بالبغي بين المؤمنين[2]، وهو غير صحيح؛ لمخالفته إطلاق الآية بلا موجب كما سيظهر، وحاصل الوجه في عدم صحّة هذه التأويلات:

أولاً: إنّ الآية ـ كما قلنا ـ لا تتحدّث عن البغي المصطلح فقط، بل عن مطلق صراعات المسلمين مع بعضهم بما في ذلك الصراع مع الإمام العادل غير المعصوم، وعليه فإذا كان المراد من المؤمنين إطلاق الوصف بلحاظ ما كان، أو بلحاظ الظاهر، أو بلحاظ اعتقادهم، فيما لو كان الطرفان هما: السلطة الشرعية المعصومة والمعارضة المتمرّدة، وإطلاقه على معناه الحقيقي في سائر موارد البغي الأخرى، فإنّ هذا يكون من استعمال اللفظ وإرادة معنيين، وهو ـ بقطع النظر عن استحالته طبق ما بحثوه في علم أصول الفقه ـ خلاف الظاهر عرفاً.

نعم، أصل الإطلاق بلحاظ ما كان لا مانع منه، كما يقال: لو ارتدّ مؤمن وجب قتله كما يقول الشيخ الطوسي[3]، وإن كان هناك بعض الفرق.

من هنا، يظهر أنّ ما ذكره السيد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ) من أنّ المجازات المشار إليها جيدة ولو كانت على خلاف الأصل، عملاً ببعض الروايات الضعيفة السند لكنها

(١) انظر في هذه التخريجات: النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٢٣؛ والآصفي، الجهاد: ١٢٧.

(٢) انظر: كنز العرفان ١: .

(٣) الطوسي، التبيان ٩: ٣٤٦.

مدعومة بالشهرة[١]، غير وجيه؛ لأنّ ذلك يستدعي هدر البيان القرآني برواية ضعيفة السند ـ وهي رواية الأسياف القادمة بعون الله ـ بلا موجب، بل الأولى جعل بلاغة الآية دليلاً على تضعيف تلك الرواية، وسوف نرى أنّ بعض الروايات جعلت المستند في فقه أهل البغي هو هذه الآية الكريمة، فيفترض تقييد الروايات بمفاد الآية لا العكس على تقدير تساوي النسبة، وذلك بأن نقول: إنّه لا توجد بأيدينا رواية صحيحة السند تدلّ على كفر الباغي بعنوانه، ومعه فتكون الروايات المعتمدة هنا هي الدالة على كفر الناصب بدعوى شمولها للباغي المتحقّق فيه النصب، فيقع التعارض بين روايات الناصب والآية الكريمة الدالّة بإطلاقها على إيمان الباغي، ولا معنى لتقديم روايات النصب؛ لأنّ التعارض حينئذٍ بالعموم والخصوص من وجه، فليس كلّ ناصب باغٍ، وليس كل باغ بناصب العداء للإمام؛ لصدق البغي بين المؤمنين دون دخول الإمام طرفاً فيه، ومع كون التعارض بالعموم والخصوص من وجه يلتزم بتقديم الدلالة القرآنية؛ لأنّه من التعارض المستقرّ الذي تشمله أخبار العرض على الكتاب، وحيث إنّ ظاهرها عدم تفوّه أهل البيت بما يعارض الكتاب يلتزم بعدم إرادة البغي من النصب، وهذا ما يرجّح وجهة نظر أمثال السيد الخميني الآتية، وحتى لو لم نلتزم بتقديم النصّ الكتابي هنا على عموم روايات الناصب، فلابد من الالتزام بالتساقط في مادّة الاجتماع وفق القاعدة في باب التعارض، وبتساقط دلالة الآية وأخبار النصب يرجع إلى العمومات الفوقانية في تحديد الإسلام بالنطق بالشهادتين، أو يرجع على تقدير عدم وجود عام فوقاني إلى استصحاب إسلام الباغي الذي كان ثابتاً له قبل البغي، ما لم يلتزم بوجود عام فوقاني آخر وهو كفر مطلق المخالف، وتفصيله في محلّه.

ثانياً: قد يتبنّى هنا رأي بعض الفقهاء في النواصب[٢] وأنهم فرقة دينية، ومن ثم ليس

---

(١) الطباطبائي، رياض المسائل ٧: ٤٥٩.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: روح الله الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

كل من حارب ونصب العداء ـ ولو لسبب دنيوي ـ يكون كافراً، بل خصوص من نصبه اعتقاداً وإيماناً، بحيث كان نصبه العداء لأهل البيت جزءاً من عقيدته الدينية، لا لمصالح سياسية، من هنا فعائشة أم المؤمنين وكذا طلحة والزبير ومعاوية و... لا يحكم بكفرهم من هذه الزاوية، لأنهم ما جعلوا نصبهم العداء عن عقيدة وديانة، بل ـ وفق العقيدة الشيعية ـ عن مصالح دنيوية أو رغبات مادية أو مواقف سياسية، فلا يحكم بكفر مثل هذا الشخص، وفقاً لهذه النظرية.

ويبدو أنّ الموقف الشيعي فيه قولٌ بعدم الحكم بكفر الباغي ولو في الجملة؛ فقد أشار الشيخ الطوسي إلى ذلك بقوله: «الباغي: من خرج على إمام عادل، وقاتله، ومنع تسليم الحقّ إليه، وهو اسم ذم. وفي أصحابنا من يقول: إنه كافر»[1]، وقال العلامة الحلي: «أهل البغي فساق، وبعضهم كفار، فلا تقبل شهادتهم وإن كان عدلاً في مذهبه، سواء شهد لهم أو عليهم، وسواء كان على طريق التدين أو لا على وجه التديّن»[2].

والمرجع في الخلاف هنا يكمن في تعريف مفهوم النصب، فمن أخذ مطلق العداوة في النصب أدخل الباغي على الإمام في هذا العنوان الذي ثبت عنده في المرحلة السابقة أنّه كافر، وتكون النسبة حينئذٍ بين العنوانين هي العموم والخصوص المطلق، وأمّا من أخذ في النصب الاعتقاد بالعداوة تديّناً كان من الطبيعي أن تكون النسبة عنده بين الباغي على الإمام والناصب له العداء هي العموم والخصوص من وجه، ومن ثم لا يكون عنوان البغي بنفسه موجباً للكفر.

وقد ذكر السيد الحكيم أنّ المقدار المتيقن من معقد الإجماع الشيعي في النصب هو النصب لعليعليه السلام مع تديّن بذلك[3]، كما تعقّل السيد محمد باقر الصدر وجود الخارج

(١) الطوسي، الخلاف ٥: ٣٣٥.

(٢) العلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢٣٦.

(٣) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٩٧.

على الإمام بدون بغض[١]، وتفصيل هذا البحث في محلّه فلا نطيل.

ثالثاً: إنّ الآية اللاحقة نفسها حكمت بأخوّة الجميع؛ ورتبت عليها وجوب الإصلاح بينهم، وهذا معناه أنّها تلاحظ حالهم بعد الاقتتال، وتحكم بالأخوّة في هذه الحال، وهو خُلْفُ فرض كفر هذا الفريق، إذ كان المناسب التعبير بالارتداد عن الدين، وهذا شاهد قويّ على عدم كفر مطلق الباغي.

١.٧ . اختصاص البغي بالخلاف المسلّح دون الخلاف السلمي

الظاهر من الآية الشريفة أنّ حالة البغي ـ كما يقول الشيخ الآصفي[٢] ـ حالة مسلّحة، وليست مطلق حالة اختلاف بين الجماعتين المؤمنتين، والشاهد على ذلك التعبير بـ«فقاتلوا» ولم يقل: «فاقتلوا» أو غير ذلك، فإنّه لو لم تكن هناك حالة منعة لدى الطرف الباغي لما صحّ التعبير بالمقاتلة، بل لعبّر عنه بإيقاع الجزاء عليه كالقتل، تماماً كالمحاربين الذين حكمت الآيات بلزوم قتلهم، وهذا ما يدخل البحث هنا في إطار المعارضة المسلّحة للنظام الشرعي ـ عندما يكون الحديث عن انطباق مفهوم البغي على موضوع المعارضة ـ لا المعارضة السلمية وما شابهها. وهذا معناه أنّ مجرد عدم اعتقاد بعض المسلمين بإمامة هذا الحاكم الشرعي أو ذاك، وعدم انصياعها له بمبايعته ـ حتى لو لم يكن حلالاً ـ لا يندرج في البغي ما لم تعلن هذه الجماعة الخروج المسلّح عليه لتواجهه، كما صرّح بذلك بعضهم، معززاً ذلك بقوله: «ويدلّ له ما ثبت من قول علي ـ رضي الله عنه ـ للخوارج: كونوا حيث شئتم وبيننا وبينكم أن لا تسفكوا دماً حراماً، ولا تقطعوا سبيلاً، ولا تظلموا أحداً، فإن فعلتم نفذت إليكم بالحرب. وهذا ثابت عنه بألفاظ مختلفة. أخرجه أحمد والطبراني والحاكم من طريق عبد الله بن شداد. قال عبد الله بن شداد: فوالله ما قتلهم حتى قطعوا السبيل وسفكوا الدم الحرام»[٣].

---

(١) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣١٠.

(٢) الآصفي، الجهاد: ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٣) الصنعاني، سبل السلام ٣: ٢٥٨.

وهذا ما يجعل الشروط الثلاثة التي ذكرها بعضهم ـ وستأتي ـ مفهومة؛ حيث شرطوا في تحقق مفهوم البغي أن يكون الباغي متمرّداً على سلطة الدولة، وقد ناقشنا هذا الكلام من حيث تخصيص البغي به، وأن يكون له قوّة تمنعه وتمكّنه وتحميه، وأن يمارس خروجاً مسلحّاً[1].

وعليه، فما ذكره بعض العلماء من شمول الآية لمطلق الخلافات حتى غير القتالية[2] غير واضح، وربما يقصد ما يرجع لروح الآية من حيث مسألة الإصلاح، كما يلوح من كلامه. ومن الطبيعي أنّه لا يقصد بالسلاح نوع خاصّ منه بل مطلق حالة التقوّي والمواجهة بمختلف أشكالها.

٨ . ١ . الإصلاح المتعقّب لقتال الفئة الباغية

لقد ورد في الآية الكريمة فرضان هما:

الأول: أن تقتتل طائفتان من المؤمنين، والحكم هنا هو المصالحة بينهما والوفاق.

الثاني: أن يحصل بغي من إحدى الطائفتين على الأخرى، فيجب المقاتلة، وهو ظاهر ـ كما يقول الشيخ الآصفي[3] ـ في مشاركة الفريق المحايد المصلح في الحرب لصدّ البغي عن الطائفة التي معها الحق، وقد ذكر هنا أنه بعد الفيء يجب الإصلاح أيضاً، فيكون المراد بالفيء الكفّ عن القتال والرجوع عنه، لكنّ الإصلاح اللاحق هذا شُرط في الآية بالعدل، ولعلّه لكون الطرف المصلح قد شارك في القتال هذه المرّة بنفسه، فيترقب منه الخروج عن جادة الحياد والموضوعية، وفي الآية قيم أخلاقية عالية في التعامل مع الفريق الآخر المسلم الذي نختلف معه.

٩ . ١ . دراسة في أسباب نزول آية البغي، معطيات واستنتاجات

ذهب العلماء المسلمون في سبب نزول آية البغي مذاهب، أبرزها:

---

(١) محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٦٣.

(٢) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل ١٦: ٥٣٦.

(٣) الآصفي، الجهاد: ١٢٩.

أ ـ إنّ الآية نزلت في الأوس والخزرج، تقاتلا بالسعف والنعال، وهذا هو المرويّ عن مجاهد وسعيد بن جبير[1]، والآية تحتمل هذا الافتراض؛ لأنّ الأوس والخزرج كانوا مؤمنين في المدينة، والسورة ـ أي الحجرات ـ مدنية، ولعلّه إليه يشير ما قيل من أنها نزلت في قبيلتين من الأنصار[2].

ب ـ إنها نزلت في رهط عبدالله بن أبي سلول من الخزرج ورهطٍ لعبد الله بن رواحة من الأوس، **وسبب ذلك أن النبيﷺ وقف على عبدالله بن أبيّ، فراث حمار رسول الله، فأمسك عبدالله أنفه، وقال: إليك عني، فقال عبدالله بن رواحة: لحمار رسول الله أطيب ريحاً منك ومن أبيك، فغضب قومه، وأعان ابن رواحة قومه، وتضارب الفريقان**[3]، وهناك رواية أخرى تشبهها مع اختلافات خفيفة جاءت في مصادر السيرة والحديث والتفسير[4].

وهذه الرواية في سبب النزول لا تختلف مع الرواية السابقة، غاية الأمر أنّها تدخل أكثر منها في تفاصيل الأحداث التي وقعت، وذلك أنّ الرواية الثانية ترجع إلى تقاتل الأوس والخزرج أيضاً.

وقد تحفظ العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان على هذا السبب، وقال بأن الآية لا

---

(١) الطبرسي، مجمع البيان ٩: ١٩٩؛ والأمثل ١٦: ٥٣٥؛ والكاشاني، الأصفى ٢: ١١٨٢ ـ ١١٩٣؛ والصافي ٥: ٥٠، ٦: ٥١٩؛ (مؤسسة الهادي)، وتفسير مجاهد ٢: ٦٠٦.

(٢) انظر: التبيان ٩: ٣٤٦؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٧٢؛ والأمثل ١٦: ٥٣٤ ـ ٥٣٥.

(٣) الطبرسي، مجمع البيان ٩: ١٩٩؛ وجوامع الجامع ٣: ٤٠٣.

(٤) راجع القصة وقريب منها في: الزمخشري، الكشاف ٣: ٥٦٣؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ٣: ٢٦١؛ والمجموع ١٩: ١٩٦؛ وبحار الأنوار ٢٢: ٥٣ ـ ٥٤؛ ومسند ابن حنبل ٣: ١٥٧؛ وصحيح البخاري ٣: ١٦٦؛ وصحيح مسلم ٥: ١٨٣؛ والسنن الكبرى ٨: ١٧٢؛ وتفسير السمرقندي ٣: ٣٠٩ ـ ٣١٠؛ وتفسير الثعلبي ٩: ٧٨؛ والواحدي، أسباب النـزول: ٢٦٣؛ وتفسير البغوي ٤: ٢١٣؛ والسيوطي، الدر المنثور ٦: ٩٠؛ وسبل الهدى والرشاد ٣: ٤١٩؛ والسيرة الحلبية ٢: ٢٥٠ و...

تنسجم معه دون أن يبيّن مبرّر عدم الانسجام[١]، إلا أن الشيخ الآصفي الذي وافقه بيّن ذلك، من خلال أنّ الآية تضفي صفة الإيمان على المقتتلين، مع أنّ عبدالله بن أبيّ وجماعته كانوا منافقين، فلا يصحّ إطلاق لفظ الإيمان عليهم، حتى طبق المجازات التي سلف الحديث عنها[٢].

لكنّ هذه الملاحظة غير واضحة؛ فإنّ الرواية لا تحكي عن أنّ الجماعة التي وقفت معه كانوا منافقين أيضاً، إذ لعلّهم كانوا مؤمنين حرّكتهم العصبية القبلية معه لا غير، لا بغضاً برسول الله، تماماً كما توحيه بعض الأخبار المتقدّمة، ومن ثم وإن كان سبب الحرب شخصاً منافقاً إلا أنّ أطراف القتال كانوا من المسلمين.

ومن الواضح أنّ روايات أسباب النزول هنا لا تحكي أيٌّ منها عن معارضة مسلّحة مع السلطة الشرعية للدولة الإسلامية، وهذا ما يعزّز أكثر فأكثر المفهوم الواسع للبغي كما طرحناه فيما تقدّم.

والنتيجة التي نخرج بها من مطالعة الآية الكريمة هي دلالتها على حكم جهاد أهل البغي بالمفهوم العام للبغي، وذلك ضمن مسلسل الخطوات والغايات التي طرحتها، فالاستدلال بهذه الآية على جهاد أهل البغي تام، كما هو تام على مبدأ الإصلاح بين المسلمين.

٢ ـ السنّة الشريفة والموقف من أهل البغي

تحدّثت نصوص السنّة الشريفة عن الموقف من أهل البغي، تماماً كما جاء في القرآن الكريم، ووردت في هذا الصدد روايات عديدة نشير إلى أهمّها فيما يلي:

١ ـ خبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه قال: «ذكرت الحرورية عند علي عليه السلام فقال: إن خرجوا على إمام عادل أو جماعة فقاتلوهم، وإن خرجوا على إمام جائر فلا

---

(١) الطباطبائي، الميزان ١٨ : ٣٢٠.

(٢) الآصفي، الجهاد: ١٢٨، الهامش.

تقاتلوهم؛ فإنّ لهم في ذلك مقالاً»[1].

والرواية تميّز في الخروج بين الخروج على إمام عادل ـ أي السلطة الشرعية ـ وإمام جائر غير شرعي، فتأمر بمقاتلة الخارج على الإمام العادل وتنهى عن مقاتلة غيره، وهي واضحة الدلالة على وجوب قتال البغاة. كما أنّ في الرواية إضافة «الخروج على جماعة»، وهذا يحتمل الخروج على جماعة عادلة ولو لم يكن الإمام منهم، أو يكون المراد شقّ عصا المسلمين والخروج على كلمتهم بقطع النظر عن الإمام، على أساس افتراض أنّ هناك سقطاً للألف واللام من كلمة (جماعة) بحيث لولاه لدلّت على جماعة المسلمين. نعم في علل الشرائع تعبير: «إن خرجوا مع جماعة أو على إمام عادل..»، ولكن يبدو أن في النص تصحيفاً بالتقديم والتأخير؛ لأنّ الخروج مع جماعة لا خصوصيّة فيه هنا، إلا أن يكون المراد أنّ عندهم من يرجعون إليه بعد الحرب، كما سيأتي الحديث عنه في شروط أهل البغي.

ولا إشارة في الرواية إلى لزوم أخذ العصمة في الإمام الذي يخرج عليه الباغي، فإنها شرطت العدالة، أي أن لا يظلم، وقد أشرنا في مباحث أخرى إلى أنّ المنصرف عند وصف الإمام بالعادل هو أن يكون شرعيّاً غير ظالم ولا جائر، فالخروج على الحاكم الشرعي العادل ـ سواء كان فقيهاً أم غيره تبعاً لنظرية الباحث في الفقه السياسي الإسلامي ـ يشمله إطلاق هذه الرواية.

والنقطة الإضافيّة في الرواية أنّها حالت دون مقاتلة البغاة عندما يخرجون على إمام جائر، معلّلةً ذلك بأنّ لهم في ذلك مقالاً، وهذا التعليل إما أن يراد به أنّ مقالتهم صحيحة فلا يحقّ قتالهم لمقاتلتهم من يجوز قتاله، مع أنّه لا إشارة في الرواية إلى صحّة مقالتهم، وإمّا أنّ مقاتلة الظالم ولو عن خطىء واشتباه لكن عن نظرية واجتهاد، لا يبرّر لمن ليست لديه نظريّة تجوّز مقاتلة هذا الظالم أن يقاتل الثائرين عليه، فكأنّ الرواية تريد

---

(١) علل الشرائع ٢: ٦٠٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٥؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٨٠ ـ ٨١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح٣.

أن تمنع عن مقاتلة الخارجين على الظالم عن اجتهاد ومقالة، حتى لو كان خروجهم هذا في نفسه غير صحيح، بل الحياد حينئذٍ هو المطلوب أو السعي للصلح، لا الوقوف مع الظالم ضدّهم.

ويبقى أمرٌ واحد في هذه الرواية، وهو احتمال اختصاص الحكم الوارد فيها بالحرورية الخوارج؛ لأنّ الحديث كان عنهم؛ فكيف لنا التعميم لمطلق خارج أو باغٍ ولو كان من غيرهم؟! فإن تمكّن الفقيه هنا من إلغاء الخصوصيّة تمّ الاستناد إلى هذه الرواية، وإلا أشكل ذلك من الناحية الاستدلاليّة.

هذا، والرواية من حيث السند تامة على المعروف، لا نقاش فيها، وإن كان لنا تحفّظ استعرضناه في موضعه في وثاقة السكونيّ نفسه.

٢ ـ خبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «ما فرغ أمير المؤمنين عليه السلام من أهل النهروان، فقال: لا يقاتلهم بعدي إلا من هم أولى بالحق منه (من هو أولى بالحق منهم)»[1].

والنسخة الصحيحة هي التي جعلت على هامش مخطوط كتاب «تفصيل وسائل الشيعة»، ووضعناها بين القوسين؛ لأنها المنسجمة مع المعنى، وهي تنهى عن أن يقاتل الخوارج إلاّ من هو أقرب إلى الحقّ منهم، أي المؤمنين، في إشارة إلى أنه ليس المطلوب قتالهم كيف كان، بل أن يقاتلهم أصحاب الحقّ.

لكن الرواية لا دلالة فيها على وجوب قتال البغاة، كما أنّه من المحتمل أن تكون خاصّة بوضع الخوارج أيام علي عليه السلام، لاسيما مع وجود روايات أخرى بهذا المضمون في الخوارج، لكي لا تسمح للمسلمين أن يقاتلوهم دون أن تكون الفئة الأقرب إلى الحقّ هي المتولّية لهذا الأمر، كي لا يفسح في المجال لمن شاء أن يواصل الحرب الداخلية بين المسلمين، مضافاً إلى عدم اشتراطها في البغي معارضة المعصوم ولا سائر الشروط التي

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٨١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح٤.

ذكروها في أحكام البغاة.

هذا، والرواية من حيث السند ضعيفة عندنا بالنوفلي.

وفي سياق هذه الرواية، يأتي الخبر المرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «لا تقتلوا الخوارج بعدي؛ فليس من طلب الحقّ فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه»(١).

وقد تردّد هذا الخبر بتعبير «تقاتلوا الخوارج بعدي»، لا تقتلوا، ونسب إلى نهج البلاغة(٢).

وهذه الرواية:

أولاً: ضعيفة السند بالإرسال، بكل صيغها؛ فلا يحتجّ بها مستقلاً، ومجرّد ورودها في نهج البلاغة لا يصحّحها من الناحية الصدوريّة.

ثانياً: إنها مخالفة لدلالة القرآن الإطلاقية في آية البغي، إذ لو حرم مقاتلة الخوارج بعده، وهم بغاة لكان ذلك منافياً للآية الكريمة الآمرة بقتال البغاة في كل عصر وزمان كما ذكرنا لدى البحث عنها، ولا يبدو أنّ هناك احتمالاً في التخصيص، فهل يجوز ترك الفئة التي كانت تمارس القتل والبطش، لاسيما ما هو معروف عن بعض الخوارج في هذا المجال تاريخياً؟!

وقد حاول الشيخ النجفي تفسير الرواية ابتداءً بأنّ معناها تنقيح موضوع البغاة كي تجري عليهم الأحكام والتثبت في هذا الأمر، وإلا فقد يجب قتلهم من باب كونهم محاربين أو ما شابه(٣). وذكر السيد الكلبايكاني أنّ هذه الرواية وأمثالها واردة على مستوى العنوان الثانوي، كخوف وقوع الفتن ومثل ذلك، لا العنوان الأولي(٤). أما

---

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٨٣ ـ ٨٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح١٣.

(٢) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٥٨٩؛ وأويس كريم محمد، المعجم الموضوعي لنهج البلاغة: ٤٣٧؛ والشيخ هادي النجفي، موسوعة أحاديث أهل البيت ٣: ٣٨١؛ وابن أبي الحديد؛ شرح نهج البلاغة ٥: ٧٨، ٩٨، ١٣١؛ ومحسن الأمين، أعيان الشيعة ١: ٥٢٤، و٦: ٤٥٩ و..

(٣) النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٣٣.

(٤) الكلبايكاني، الدرّ المنضود ٢: ٢٥٦.

العلامة المجلسي فقد طرح احتمالاً في المقام رأى فيه أنّ النهي عن قتل الخوارج إنما كان بهدف إعطاء الأولوية لمحاربة معاوية الذي لم يكن قتاله لعلي عن شبهة وإنما عناد، فأولوية الجهاد كانت على خطّ معاوية لا الخوارج[1]، وهذا التفسير يمكن أن يجعل تطبيقاً للقاعدة التي وظفها السيد الكلبايكاني هنا.

وقد نجد بعض من يقول: إنّ مقاتلة الخوارج نصرٌ لمعاوية؛ لأنهم كانوا أعداءه، فتكون مجاهدتهم في مصلحته.

والذي نحتمله هو:

أ ـ إذا كانت صيغة الرواية «تقتلوا»، فلا علاقة لها بباب قتال البغاة، فهي تتحدّث عن قتل الخوارج أينما وجدوا، إما لانحرافهم، أو كردّ فعل على مقتل أمير المؤمنين، أو غير ذلك، فالإمام علّل العفو القضائي عنهم بنيّتهم الصادقة وإرادتهم الحقّ، غاية الأمر أنهم أخطؤوه، وتعبير القتل يختلف عن تعبير المقاتلة، فلا تكون الرواية كثيرة الارتباط ببحثنا، كما لا يظهر منها ما ينافي الدلالة الإطلاقية في الآية الكريمة.

ب ـ أما إذا كانت صيغة الرواية «تقاتلوا»، فالأرجح في الاحتمال أن يكون الحكم زمنياً تاريخياً لمصالح واعتبارات آنية، قد تكون بعض ما نقلناه عن بعضهم، وقد تكون غير ذلك، ولا ندري؛ وذلك أن التعليل الذي ذكره الإمام للنهي عن مقاتلتهم يشمل زمان حياته أيضاً، فلماذا قاتلهم مع أنّ المفروض هو العدم؟! وإذا كانت هناك خصوصيّة له من حيث كونه معصوماً فالمفروض أنّ الإمام الحسن عليه السلام كان هو الخليفة بعده، فما الفرق بين الأمرين؟! إنّ هذا ما يكشف عن وجود عنوان ما في تلك الظروف نحتمله ولا نجزم بتعيينه.

والمستنتج من هذا النوع من المرويات أنّه ذو طابع تاريخي لو ثبت صدوره عن أهل البيت عليهم السلام، ومن ثم يصعب الخروج بنتيجة كليّة منه.

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار ٣٣: ٤٣٤.

٣ ـ خبر إسحاق بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «مال الناصب وكل شيء يملكه حلال إلا امرأته، فإن نكاح أهل الشرك جائز، وذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا تسبوّا أهل الشرك؛ فإن لكلّ قوم نكاحاً، ولولا أنّا نخاف عليكم أن يقتل رجل منكم برجل منهم، والرجل منكم خير من ألف (رجل) منهم، (ومائة ألف منهم)، لأمرناكم بالقتل لهم، ولكنّ ذلك إلى الإمام»[1].

والرواية ـ من جهة بحثنا ـ تشير إلى نقطتين: إحداهما مشكلة حجم الخسائر في قتال النواصب حيث تأخذ هذا الحجم بعين الاعتبار، والثانية: إحالة الموضوع إلى الإمام ـ إمام المسلمين ـ لا إلى آحادهم، لكي يبتّ في ذلك.

إلا أنّه يسجّل على الاستدلال بهذه الرواية التي أوردها الحرّ العاملي في باب «حكم قتال البغاة» أنه ليس فيها إشارة إلى البغاة، بل حديثها عن النواصب، وصدورها كان **في عصر الإمام الصادق عليه السلام، ولم يكن مبسوط اليد حتى يخرج النواصب عليه خروجاً مسلّحاً، وليس كل عداء للإمام عليه السلام في الموقف والعقيدة معناه صدق عنوان البغاة، بل لعلّ الأمر بقتلهم كان لكفرهم بين المسلمين، لا لخروجهم عن الإمام العادل، والذي يؤكّد لنا أن الموضوع غير تابع لمسألة الجهاد والمقاتلة أنّ الإمام قال: «لأمرناكم بالقتل لهم»، ولم يقل: بقتالهم أو مقاتلتهم، أي لولا الخوف من التأثير السلبي لتصفيتهم** لأمرناكم بتصفيتهم وقتلهم، ولو فرداً فرداً، لا حرباً ولا غزاة. وهذا كلّه يشكّكنا في ربط الرواية بباب جهاد أهل البغي، ولا اشتراط للعصمة فيها أيضاً؛ لأنّ كلمة الإمام لا انصراف فيها للمعصوم، بل هي بحاجة إلى قرينة كما حقّقناه في محلّه، وفاقاً لبعض الفقهاء المعاصرين من أمثال السيد كاظم الحائري.

هذا، والرواية ضعيفة السند بالإرسال؛ فإنّ أحمد بن محمد بن عيسى رواها عن

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٨٧؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٨٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح٢.

«بعض أصحابنا»، عن محمد بن عبد الله، فتكون مرسلةً لا يحتجّ بها، ومراسيل ابن عيسى لا يؤخذ بها، إذ لم تصحّ عندنا نظرية وثاقة كلّ مشايخه.

٤ ـ خبر محمد بن عمر بن علي، عن أبيه، عن جدّه، أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال له: «يا علي! إنّ الله تعالى قد كتب على المؤمنين الجهاد في الفتنة من بعدي، كما كتب عليهم جهاد المشركين معي، فقلت: يا رسول الله، وما الفتنة التي كتب علينا فيها الجهاد؟ قال: فتنة قوم يشهدون أن لا إله إلاّ الله، وأني رسول الله، وهم مخالفون لسنّتي وطاعنون في ديني، فقلت: فعلام نقاتلهم يا رسول الله، وهم يشهدون أن لا إله إلاّ الله وأنك رسول الله؟! فقال: على إحداثهم في دينهم، وفراقهم لأمري، واستحلالهم دماء عترتي..»[1].

وذكر قريب هذه الرواية عن الإمام علي عليه السلام أبو بكر ابن مردويه الإصفهاني الحافظ (٤١٠هـ)، فقال: عن علي، قال: «لما نزلت هذه السورة على النبي صلى الله عليه وآله (إذا جاء نصر الله والفتح) أرسل النبي ـ صلى الله عليه وآله ـ إلى علي فقال: يا علي! إنه قد جاء نصر الله والفتح، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً فسبحت ربّي بحمده واستغفرت ربي إنه كان تواباً، إنّ الله قد كتب على المؤمنين الجهاد في الفتنة من بعدي، قالوا: يا رسول الله! وكيف نقاتلهم وهم يقولون قد آمنّا؟ قال: على إحداثهم في دينهم، وهلك المحدثون في دين الله»[2].

وهي صريحة بقرينة «كتب» والمقارنة مع جهاد المشركين، بوجوب جهاد هذه الطائفة التي تصرّح الرواية بإسلامها، لكنّ الرواية لا تشير إلى البغي بمعنى الخروج على الإمام، إلاّ من حيث الحديث عن استحلال دماء العترة، وهو لوحده ليس بدالّ، فلعلّ الغرض منها قتال أهل البدع الذين يقتلون المسلمين ويحلّلون قتلهم ـ على طريقة بعض الخوارج ـ فلا يرعون لهم حرمةً، فيجب مجاهدتهم لخروجهم على جماعة المسلمين

---

(١) المفيد، الأمالي: ٢٨٨ ـ ٢٨٩؛ والطوسي، الأمالي: ٦٥ ـ ٦٦؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٨١ ـ ٨٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح٧.

(٢) ابن مردويه، مناقب علي بن أبي طالب: ٣٥١ ـ ٣٥٢؛ والمتقي الهندي، كنز العمال ٢: ٥٦٠.

حينئذٍ واعتدائهم عليهم.

قال بعض الفقهاء المعاصرين: «وعدم اختصاص هذا الخبر بالباغي على الإمام مستقيماً، وشموله لحكّام الجور في هذا الزمان، الذين يبدعون في الدين ويخالفون المجتهدين ويغيّرون أحكام الله، واضحٌ لا سترة عليه»[١].

وحتى لو تمّت الرواية في الحصر بمواجهة أهل البيت فهي لا تنفي المعنى الواسع للبغي ولا تقيّد إطلاق الآية الكريمة وبعض النصوص، لكونهما مثبتين ولا وجه للتقييد بينهما.

وعلى أية حال، فالرواية ضعيفة السند، لا أقلّ بعلي بن صالح المكّي المجهول[٢]، كما أنّ سندها في مصادر أهل السنّة ضعيف أيضاً؛ فإنّ مصدر الحديث هو ابن مردويه الإصفهاني (٤١٠هـ) وقد ذكر هذا الحديث بلا سند، كما تمّ التصريح بضعف السند في كتب أهل السنّة أيضاً[٣].

٥ ـ رواية مسعدة بن زياد، عن جعفر، عن أبيه: «أن علياًعليه السلام لم يكن ينسب أحداً من أهل حربه إلى الشرك، ولا إلى النفاق، ولكنّه كان يقول: هم إخواننا بغوا علينا»[٤].

والرواية صريحة في اعتبار من حاربهمعليه السلام بغاةً، بغوا على الفريق المسلم فكانوا مصداقاً للآية الشريفة بامتياز، لورود التعبير بالبغي فيها، مضافاً إلى تنزيههم عن الشرك والنفاق، مما يؤكّد أن قتلهم كان لبغيهم لا لكفرهم أو ارتدادهم.

وقد حمل الحرّ العاملي[٥] وجماعة هذه الرواية على التقية؛ لعدم جعلها البغاة على

---

(١) الروحاني، فقه الصادق ١٣: ١١١.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث ١٢: ٦٣، رقم: ٨٢٠٨.

(٣) انظر: كنـز العمال ٢: ٥٦٠.

(٤) الحميري، قرب الإسناد: ٩٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٨٢ ـ ٨٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح١٠.

(٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٥: ٨٣.

علي عليه السلام مشركين أو منافقين، وقد لا تكون هناك ضرورة لذلك على مثل ما قلناه سابقاً، وقد ذكر المحقق النجفي (١٢٦٦هـ) ترتّب أحكام المسلمين على البغاة في زمن الهدنة[١]، مثلهم مثل سائر المسلمين من غير الإمامية على رأي بعض الفقهاء مثل السيد الخوئي[٢]، وبهذه الطريقة أنكر الشيخ المنتظري (١٤٣١هـ) الحمل على التقيّة هنا؛ لأجل تعامل الإمام علي عليه السلام معهم معاملة المسلمين[٣].

وظاهر الرواية إثبات الأخوّة لهم، لا إثبات آثارها الدنيوية ـ للضرورة ـ مع عدم ثبوتها حقيقةً؛ فلسانها لا يسمح بمثل هذا التأويل.

والرواية من حيث السند تامة؛ حيث رواها الحميري، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، وكلّهم ثقات، وقد وردت بعض الروايات المتقاربة في المضمون مع هذه الرواية في مصادر عدّة للمذاهب المختلفة للمسلمين[٤].

لكنّ الشيخ المفيد رفض هذه الرواية وقال: «هذا خبر شاذ، لم يأت به التواتر من الأخبار، ولا أجمع على صحّته رواة الآثار، وقد قابله ما هو أشهر منه»[٥].

لكنّنا لم نجد ما يقابله بعد دلالة الآية والرواية، وقضيّة الناصب غير ظاهرة كما قلنا فيما سبق.

٦ ـ خبر أبي البختري، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام، أنه قال: «والقتال

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٣٨.

(٢) انظر: أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٥٠٣ ـ ٥٠٦.

(٣) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٢: ٨٠٦.

(٤) راجع: القاضي النعمان المغربي، شرح الأخبار ١: ٣٩٩؛ والمفيد، الإفصاح: ١١٨؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٦٨؛ ومسند زيد بن علي: ٤١٠؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ١٧٣، ١٨٢؛ وابن أبي شيبة، المصنّف ٨: ٧٠٧؛ وكنـز العمّال ١١: ٣٣٥، ٣٣٩؛ وتفسير الثعلبي ٩: ٧٩؛ وتفسير البغوي ٤: ٢١٣؛ وابن عطية الأندلسي، المحرّر الوجيز ٥: ١٤٨؛ وتفسير القرطبي ١٦: ٣٢٣ ـ ٣٢٤؛ وابن كثير، البداية والنهاية ٧: ٣٢١.

(٥) المفيد، الإفصاح: ١٢٥.

قتالان: قتال الفئة الباغية حتى يفيئوا، وقتال الفئة الكافرة حتى يسلموا»[(١)].

والرواية واضحة في جعل قتال البغاة إلى جانب قتال الكفار، ولا إشارة فيها إلى شرط الخروج على المعصوم أو حتى مطلق السلطة الشرعيّة، بل هي مطلقة كالآية الكريمة، كما جعلت منتهى الحرب الفيء فيها، كما في الآية، ومقابلتها جهاد البغاة مع جهاد الكفار ربما يوحي بعدم كفر البغاة. لكنّ الرواية ضعيفة السند بأبي البختري.

٧ ـ خبر حفص بن غياث ـ المعروف برواية الأسياف ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأل رجل أبي عليه السلام عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام، وكان السائل من محبّينا، فقال له أبو جعفر عليه السلام: بعث الله محمداً صلى الله عليه وآله بخمسة أسياف: ثلاثة منها شاهرة.. وسيف منها مكفوف (ملفوف)، وسيف منها مغمود، سلّه إلى غيرنا، وحكمه إلينا... وأما السيف المكفوف، فسيف على أهل البغي والتأويل، قال الله عز وجل: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ **الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ فلّما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ منكم من يقاتل من بعدي على التأويل كما قاتلت على التنزيل، فسئل النبي صلى الله عليه وآله: من هو؟ فقال: خاصف النعل ـ يعني أمير المؤمنين عليه السلام ـ ... وأما السيف المغمود، فالسيف الذي يقوم (يقام)** به القصاص..»[(٢)].

فهذه الرواية صريحة في أنّ سيف البغي من السيوف التي بعث بها رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنه جزء من الديانة الإسلامية، كما تمسّكت الرواية بالآية وطبّقتها، فلم يكن فيها ما يزيد عليها.

إلا أن مشكلة هذا الخبر هو ضعفه السندي، فقد ورد مرسلاً في تحف العقول

---

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٨٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح١١.

(٢) الكافي ٥: ١٠ ـ ١٢؛ والخصال: ٢٧٤ ـ ٢٧٦؛ وتحف العقول: ٢٨٨ ـ ٢٩٠؛ وتهذيب الأحكام: ٤: ١١٤ ـ ١١٦، و٦: ١٣٦ ـ ١٣٧؛ وتفسير العياشي ١: ٤٨، ٣٢٤ ـ ٣٢٥، ٣٨٥، و٢: ٧٧، ٨٥؛ وتفسير القمي ٢: ٣٢٠ ـ ٣٢١؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٥ ـ ٢٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب ٥، ح٢.

وتفسير العياشي، وفي باقي المصادر ورد مسنداً بأسانيد ترجع جميعها إلى القاسم بن محمد، وهو اسم مشترك ـ بدواً ـ بين عشرين شخصاً، إلاّ أنه بعد تحليل الراوي والمروي عنه، لاحظنا أنّ الذي روى عنه علي بن محمد القاساني وإبراهيم بن هاشم، الواردين في سند هذه الرواية، مردّد بين اثنين، هما: القاسم بن محمد الإصفهاني القمي، والقاسم بن محمد الجوهري، بل إن سعد بن عبد الله الذي روى هذه الرواية عن **القاسم بن محمد لم نجد له رواية عن القاسم بن محمد الجوهري، مما يقوّي احتمال أن يكون المراد بالقاسم بن محمد هنا هو الإصفهاني، ولا أقلّ من التردّد.**

أما القاسم بن محمد الإصفهاني القمّي فضعّفه النجاشي، وقال عنه: لم يكن بالمرضي، كما ضعّفه ابن داوود والغضائري، ولم يرد توثيق له، ولم يرد في أسانيد مثل: كامل الزيارة، وتفسير القمي، و.. فيكون ضعيفاً. وأما القاسم بن محمد الجوهري فوثق على أساس كثرة روايته، ورواية الأجلاء عنه، ورواية بعض الثلاثة عنه، كابن أبي عمير، وتوثيق ابن داوود له، وروده في أسانيد كامل الزيارة[1].

ولو سلّمنا بصحّة هذه الأسس الرجالية ـ والمفترض على الرأي الأخير للسيد الخوئي عدم توثيقه ـ يقع الاشتراك؛ فإذا لم نقل بأنّ الأرجح في هذه الرواية أن يكون الإصفهاني المضعّف؛ لأنه روى عنه هنا سعد بن عبد الله، ولم يعثر على رواية له عن الجوهري، فتكون الرواية ضعيفة، فلا أقلّ من التردّد الشديد، مع عدم إمكان التمييز؛ ممّا يسقط الرواية أيضاً عن الاعتبار.

قد يقال: إن الرواية واردة في تفسير القمي فيكون القاسم بن محمد ـ أياً يكن ـ ثقةً على نظرية توثيق رجال تفسير القمي.

ويجاب عنه: بأنّ هذا يتم لولا تضعيف النجاشي للإصفهاني، فيتعارض تضعيفه مع توثيق القمي ـ على تقدير صحّة نظرية توثيق القمي، وليس الراوي هنا من المشايخ

---

(١) راجع: معجم رجال الحديث ١٥: ٤٠ ـ ٦٢، رقم: ٩٥٥٣ ـ ٩٥٧٤.

المباشرين ـ فيتساقطان في الحدّ الأدنى، فيعود مجهولاً، فيتردّد السند بين مجهول وموثق، فيسقط عن الاعتبار أيضاً.

وعلى أيّة حال، فقد ورد في بعض الطرق أيضاً علي بن محمد القاساني المجهول، فلا يُستند إلى هذه الرواية، وتعدّد طرقها لا يصيرّها متواترة، لرجوعها بأكملها إلى القاسم بن محمد، عن سليمان بن داوود المنقري، عن حفص، فالخبر آحادي جزماً، ضعيف سنداً.

٨ ـ صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: ذكر له رجل من بني فلان، فقال: إنما نخالفهم إذا كنّا مع هؤلاء الذين خرجوا بالكوفة فقال: «قاتلهم، فإنما ولد فلان مثل الترك والروم، وإنما هم ثغر من ثغور العدو فقاتلهم»[1].

والرواية ـ بعد تمامية سندها ـ تفيد وجود فريق تحلّ مقاتلته ومجاهدته كمجاهدة الكفار، ولا معنى لهذا سوى مجاهدة أهل البغي، وإلا كان الخبر مجملاً.

٩ ـ خبر الأصبغ بن نباتة، قال: جاء رجل إلى علي عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين! هؤلاء الذين نقاتلهم، الدعوة واحدة، والرسول واحد، والصلاة واحدة، والحج واحد، فبم نسميّهم؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: سمّهم بما سمّاهم الله تعالى (به) في كتابه، فقال: ما كلّ ما في كتاب الله أعلمه، فقال: أما سمعت (سمعته تعالى) الله يقول في كتابه: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا ... وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾. فلما وقع الاختلاف كنا نحن أولى بالله عز وجل وبدينه، وبالنبي صلى الله عليه وآله، وبالكتاب، وبالحقّ، فنحن الذين آمنوا وهم الذين كفروا، وشاء الله منّا قتلهم فقتلناهم (قتالهم فقاتلناهم) بمشيئته (وأمره) وإرادته»[2].

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٨٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح١.

(٢) نصر بن مزاحم، وقعة صفين: ٣٢٢ ـ ٣٢٣؛ والمفيد، الأمالي: ١٠١ ـ ١٠٢؛ والطوسي، الأمالي:

وهذه الرواية تطبّق مفهوم الكفر على البغاة، ولعلّه لخصوصيّة خروجهم على الإمام المعصوم عليه السلام فتوافق قول جماعة من فقهاء الشيعة بكفرهم، ولا يمكن تعميم هذه الرواية على غير من خرج عن المعصوم، وهي تدلّ على أمر الله بمقاتلتهم وإرادته ذلك.

إلا أن الرواية ضعيفة السند بعلي بن الحزور المهمل عند الإمامية[1]، وهو شيعي من متشيّعة الكوفة شديدي التشيع متروك ضعيف عند أهل السنّة، كما يذكر ذلك غير واحدٍ منهم كابن عدي وابن حجر[2]، وكذلك بيحيى بن يعلى الأسلمي الذي نصّ على عدم العلم به أحمد بن حنبل[3]، بل وصفه البخاري بمضطرب الحديث[4]، مع كونه مجهولاً تماماً في مصادر الرجال الشيعية، فالرواية لا يعتمد عليها، وإن رواها ابن مزاحم والطوسي والمفيد وأمثالهم؛ لأنّ تمام طرقها تنتهي إلى هذين الرجلين.

١٠ ـ خبر فرات بن إبراهيم الكوفي، عن الحسن بن علي بن بزيع، معنعناً عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: يا معشر المسلمين! قاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلّهم ينتهون، ثم قال: هؤلاء القوم ثمّ (هم) وربّ الكعبة، يعني أهل صفين والبصرة والخوارج»[5].

---

١٩٧ ـ ١٩٨؛ ومحمد بن علي الطبري، بشارة المصطفى: ١٦٩ ـ ١٧٠؛ والإربلي، كشف الغمّة ٢: ١٨؛ وابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ١٩؛ والنوري، مستدرك الوسائل ١١: ٦٢، كتاب الجهاد، باب ٢٤، ح١؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٥: ٢٥٨؛ وشرف الدين الحسيني، تأويل الآيات ١: ٩٥.

(١) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٧: ٢٨٥، و١٢: ٣٣٥ ـ ٣٣٦، رقم: ٧٩٩٥ ـ ٧٩٩٦؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٥: ٢٨٥، ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

(٢) انظر: ابن عدي، الكامل ٥: ١٨٦ ـ ١٨٧؛ وابن حجر، تقريب التهذيب ١: ٦٩٠؛ ومحمد جعفر الطبسي، رجال الشيعة في أسانيد السنّة: ٢٨٥.

(٣) أحمد بن حنبل، العلل ٣: ٥٦.

(٤) البخاري، التاريخ الصغير ٢: ٢٣٢؛ وانظر: ضعفاء العقيلي ٤: ٤٣٥؛ والرازي، الجرح والتعديل ٩: ١٩٦؛ وابن عدي، الكامل ٧: ٢٣٣.

(٥) فرات الكوفي، التفسير: ١٦٣؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٦٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو،

وحال هذه الرواية كحال سابقتها في الدلالة، كما أن سندها ضعيف بالإرسال، وبجهالة الحسن بن علي بن بزيع أيضاً[١]. ونحو هذه الرواية مرسلتي العياشي عن حنان بن سدير وأبي الطفيل[٢]، إلى غيرها من الروايات الضعيفة السند. علماً بأنّ روايات أحكامهم التفصيليّة من التعامل مع الجرحى والأسرى والمدبرين وغير ذلك كلّها تصلح لتأسيس مبدأ المواجهة مع أهل البغي.

والنتيجة التي نخرج بها من هذه الروايات:

أ ـ أغلبها ضعيف السند.

ب ـ إن معطياتها ـ فيما نحن فيه ـ لا تزيد على دلالة الآية الكريمة فيما أسّست له، فهي إما أعطت نفس المضمون أو طبقت مضمونها على هذه الحرب أو تلك.

ج ـ إن بعض هذه الروايات يصعب تعميمه لغير الخروج عن الإمام، لكنّ **الروايات الأخرى ـ كما الآية الشريفة ـ تشمل الخروج على الإمام المعصوم وغيره، ولم تثبت رواية تامة السند تدلّ على شرط العصمة في الإمام الذي يخرج البغاة عليه، وإذا كانت بعض الروايات لا إطلاق فيها، فهذا قصور في دلالة التعميم فيها، لا أنها تخصّص سائر الأدلّة.**

د ـ إن خبر مسعدة بن زياد (الرواية الخامسة)، وهو صحيح السند، يؤيّد ما دلّت عليه الآية الكريمة من أنّ البغي لا يخرج الطرفين عن الإيمان والأخوّة بنفسه، ما لم يطرأ عنوان آخر، وهذا ما يدعم التفسير الذي ذكره أهل السنّة للآية الكريمة، كما مرّ سابقاً.

باب ٢٤، ح٣.

(١) انظر: معجم رجال الحديث ٦: ٢٩، رقم: ٢٩٤٩، و١٧: ٢٥٨.

(٢) راجع: محمد بن مسعود العياشي، التفسير ٢: ٧٧ ـ ٧٨؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٦٣. كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٤، ح٤، ٥.

٣. سيرة الإمامين علي والحسن عليهما السلام، وتكوين المستند الرئيس لفقه أهل البغي

يستند لإثبات أحكام جهاد البغاة إلى سيرة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في حروبه الداخلية الثلاثة، وكذلك إلى سيرة الإمام الحسن بن علي عليه السلام في حربه مع معاوية ولو لفترة قصيرة، فإنّ هذه الحروب تشكّل دليلاً قاطعاً على وجوب مجاهدة البغاة، وإلا فهل يجوز زجّ المسلمين في دماء إلا إذا كان هناك واجب أعظم من حرمة سفك دماء المسلمين؟!

بل الذي يبدو من تضاعيف الفقه الإسلامي ومصادره القديمة أنّ التجربة العلوية شكّلت المصدر الرئيس لأحكام فقه البغاة[1]؛ فقد اعتقد بعض الفقهاء أنّ فقه أهل البغي لا يؤخذ من الآية الكريمة ولا من أكثر النصوص الحديثيّة المتقدّمة، وإنّما يعرف من سيرة الإمام علي بن أبي طالب في هذا المجال، بل قد نقل عن الإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) أنّه كان يرى أنّ فقه أهل البغي لم نعرفه إلا من خلال سيرة الإمام علي، وهذا التفكيك يضعنا أمام صورة فقهية تكاد تتضح أكثر فأكثر، وهي أنّ لبعض الفقهاء ـ مثل السيد الخوئي ـ اصطلاحين في أهل البغي: أحدهما المفهوم العام للتقاتل الداخل ـ إسلامي والمأخوذة أحكامه من الآية القرآنية الكريمة، وثانيهما المفهوم الخاص للبغي وهو الخروج على الإمام، وأنّ الأحكام التفصيلية التي ذكرت للحرب مع البغاة مثل التعامل مع جرحاهم وأسراهم وأموالهم وغنائمهم ونحو ذلك راجع إلى البغي بالمعنى الثاني لا الأوّل، وهذا ما جعل سيرة الإمام علي عليه السلام المستند الرئيس في الفقه المدرسي لأخذ أحكام البغاة.

والاستناد إلى سيرة الإمام علي عليه السلام استناد جيدّ، لكن بحكم كونها فعلاً تظلّ محكومةً لقوانين الاستدلال بالفعل المعصوم، ومنها أنّه يؤخذ منه بالقدر المتيقن، وهو:

---

(١) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٣٩٢.

أ ـ أن يكون الطرف الباغي قد خرج على إمام الزمان بالحقّ، فلا تشمل هذه السيرة وقوع التنازع بين فئتين، دون أن يكون له ارتباط بمفهومي: السلطة والمعارضة.

ب ـ أن يهدف الطرف المقابل الإمساك بالسلطة بوصفه إماماً للمسلمين وخليفةً لهم، لا بوصفه زعيماً لا يدّعي الزعامة الدينية، وهذا التفريق في قضية التنازع على السلطة سببه أن الصراعات الإسلامية ـ الإسلامية القديمة كانت في أغلبها صراعات على خلافة المسلمين دينياً، أي الحكم باسم الدين، لا مطلق الحكم، ولعلّ لادّعاء منصب الإمامة الدينية خصوصية نحتمل دخلها في ترتب بعض الأحكام التي أجراها الإمام علي عليه السلام، فيؤخذ بالقدر المتيقّن.

ج ـ إذا أخذنا بالنظرية التي ترى أنّ البغي على المعصوم ومحاربته توجب الكفر الواقعي، فهذا ما قد يخلق خصوصيّة إضافيّة تعطّل مجمل عناصر الاستدلال بالسيرة العلويّة والحسنيّة؛ إذ من المحتمل أنّ هذه السيرة رتّبت الأحكام بهذا اللحاظ؛ فإذا وقع خلاف بين السلطة الشرعيّة والمعارضة في ظلّ عدم حضور المعصوم، فمن غير المعلوم حينئذٍ إمكان إجراء هذه الأحكام التي أجراها هذان الإمامان؛ لعدم كفر المخالف للسلطة الشرعية غير المعصومة بالاتفاق، وهذا ما سيعقّد الاستدلال هنا ويحيجنا إلى الاستعانة ببعض النصوص التفصيلية التي تساعد على قدرٍ من التعميم.

ولعلّه لأجل ما قلناه ـ إلى جانب اعتبار سيرة الإمام علي المدرك الوحيد لسياسة التعامل مع البغاة ـ ذهب الفقهاء إلى التعريف المقيّد للبغي كي يرتّبوا الآثار الفقهية الخاصّة، كما تلك الواردة في مجال الأسرى والجرحى، لكنّ بإمكاننا الأخذ بإطلاقات الآيات والروايات لترتيب أحكام عامّة على البغي، غايته مع تقييد بعض الأحكام الخاصّة التي لم نجد لها مدركاً سوى سيرة الإمام علي، بهذه القيود المتقدّمة، وهذا غير جعل البغي مفهوماً خاصّاً من الأوّل كما فعل جمهور الفقهاء.

هذا كلّه، فضلاً عن إمكانية التشكيك في وجود أحكام خاصّة بجرحى البغاة وأسراهم ومدبريهم، تزيد عمّا تقتضيه القواعد العامّة في التعامل مع مطلق المسلم؛

لضعف مستند النصوص الخاصّة اللفظية سنداً، وعلى تقدير تمييز الإمام علي عليه السلام في هذا المجال فلا يعلم كونه من باب الحكم الإلهي؛ لاحتمال انطلاقه من ولايته على النفوس والأموال، انطلاقاً من حالة الصمت في أفعال المعصوم كما قرّر في علم الأصول، فالحقّ عدم الأخذ بهذا الحكم الخاصّ بالجرحى والأسرى والمدبرين، وفاقاً في ذلك للسيد الخوئي[1].

بل لنا أن نضيف أمراً في هذا المجال، وهو أنّه لو كان البغي مختصّاً بالخروج على الإمام المعصوم، وكانت كلّ أحكامه التي بحثها الفقهاء ـ من التعامل مع الجرحى والمدبرين والأسرى والغنائم المنقولة وغيرها ـ مرتبطةً بهذه الحالة الخاصّة، فلماذا يبحث الفقهاء عنها؟ وما هي الفائدة من ذلك والمفروض أنّ المعصوم حينها سيكون حاضراً حتى يصدق الخروج عليه وهو أدرى بتكليفه فيهم؟!

والنتيجة التي نخرج بها من مطالعة مفهوم البغي وأدلّة المواجهة مع البغاة هو أنّ البغي حرام مطلقاً، ويجب على المسلمين في حال حصوله السعي لإيجاد الصلح والسلم والوئام بين الأطراف المتنازعة، فإنّ لم ينفع ذلك وظلّ البغي قائماً يحكم بوجوب مجاهدة البغاة، بلا فرق بين خروجهم على السلطة الشرعية أو غيرها من سائر المؤمنين، ولا بين كون السلطة الشرعية هي الإمام المعصوم أو غيره، وهذا معناه بطلان أساس المفهوم المصطلح الفقهي لمفردة «الباغي»، وضرورة إعادة تشكيل هذا المصطلح من جديد، بعيداً عن حصره بثنائي: السلطة والمعارضة، كما توارثته الأجيال الإسلامية.

٤ ـ جهاد البغاة، الشروط والاعتبارات

ذكر بعض الفقهاء ـ صريحاً أو استبطاناً ـ عدّة شروط لجهاد أهل البغي، وصيرورته واجباً، وهناك احتمالان بدويان في هذه الشروط التي ذكروها: أحدهما أن تكون هذه الشروط شروطاً لتحقّق الموضوع والعنوان الذي هو البغي، فلا يكون هناك بغي من

---

(١) أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

دونها، وثانيهما أن تكون هذه شروطاً لترتّب الحكم بوجوب الجهاد، بحيث يفصّل بين أنواع البغي فبعضها يحكم بوجوب جهاده وبعضها لا يحكم فيه بذلك، وسوف ندرس هذه الشروط وفقاً للنتائج التي توصّلنا إليها بدراسة الكتاب والسنّة، وبه يتبيّن حالها من أيّ النوعين المذكورين، إن شاء الله، وهذه الشروط هي:

٤ . ١ . عصمة السلطة الشرعيّة

شرط الكثير من فقهاء الإماميّة في إجراء أحكام البغي أن يكون الإمام الذي يخرج عليه البغاة معصوماً، فلو لم يكن كذلك لا تترتّب أحكام البغي بمفهومه الفقهي الخاص.

لكننا أسلفنا عدم صحّة هذا الشرط، حيث قلنا بأنّه يكفي في السلطة التي يواجهها البغاة أن تكون سلطةً شرعيّة وفقاً للنظريّة المعتمدة لشرعيّة السلطة في الفقه السياسي الإسلامي، لا فرق في ذلك بين عصر الحضور أو الغيبة.

٤ . ٢ . التمرّد على السلطة الشرعيّة، سياق ثنائي السلطة والمعارضة

اشترط العلماء في البغي وترتيب آثاره الشرعية أن تكون الفئة الباغية خارجةً على السلطة الشرعية بحيث تشكّل معارضةً لها، وهذا الشرط أخذ في مفهوم البغي بالمعنى الاصطلاحي كما أسلفنا.

لكن قد تبيّن ممّا سبق عند ذكر المستندات الشرعيّة لفقه أهل البغي أنّ هذا الشرط غير صحيح، وأنّ الثابت من الكتاب والسّنة هو صدق عنوان البغي على هذا النوع، وصدقه أيضاً على مطلق الاعتداء والتعدّي على المؤمنين، فلا قيد السلطة مأخوذ هنا ولا شرعيّتها ولا عصمتها كذلك.

٤ . ٣ . شرط الممانعة العسكريّة

ذكر العديد من الفقهاء المسلمين في ترتيب آثار البغي وأحكامه على البغاة أن يكونوا في منعة وقوّة، بحيث يحتاج تفريقهم إلى تجهيز الجيوش وإعداد العساكر، أما إذا لم

يكونوا كذلك، بحيث كان يمكن حلّ مشكلتهم وتفتيت أمرهم بالقوّة ولو من دون ذلك فلا يصدق عليهم عنوان البغي أو لا تترتب أحكام البغي الجهادية عليهم(١).

لكن بعض الفقهاء توقف في هذا الشرط، وليس من البعيد أن يكون نظره إلى الشرط القادم الذي يأخذ عنصر العدد، كما سوف نشير(٢).

وهذا الشرط بديهيٌّ من وجهة نظرنا إذا فسّر بأن يكونوا في حالة تستدعي المقاتلة معهم؛ لأنه إذا كان يمكن حلّ قضية البغاة بلا حاجة إلى جيوش وحرب، ولم يكونوا في حصانة ومنعة من أمرهم، فلا موضوع للجهاد، نعم قد تجري عليهم أحكام قضائية أو قصاصية، وهذا غير موضوع الجهاد الذي نحن فيه.

ومعنى ذلك أنّ مسألة القتال ـ كما تبيّنه الآية الكريمة وهو المقدار المتيقن من سيرة المعصوم ـ تفترض وجود جماعتين تتعاركان، وإلا لو كان الباغي غير قادر على أن يمنع عن نفسه فلا يصحّ أن يقال في حقه: إنه يقاتل ونحن نقاتله، فالمفهوم عرفاً من المقاتلة حصول حالة الحرب، لا مجرّد وجود ملاحقات قانونية أو ما شابه ذلك.

من هنا، فليس مطلق معارضة الحاكم تسمّى بغياً، بل لابدّ فيها من معارضة مسلّحة بحيث يحتاج إلى مقاتلة لإنهاء أمرهم، ومعنى ذلك أنّ ما ذكره بعض فقهاء أهل السنّة من كفاية خروج الباغي عن طاعة الإمام ـ ولو بعدم إعطائه حقّه من الأموال ـ في صدق عنوان البغي عليه، ويلوح من كلام بعض الإمامية ذلك أيضاً، غير دقيق؛ فإن العصيان لأوامره لا تشمله الآية الكريمة ما دام لا تسلّح في البين ولا إبداء ممانعة عسكرية، كي يصدق مفهوم (فقاتلوا التي تبغي) ويتحقّق المقدار المتيقن من السيرة المعصومة، كما أنّ الغرض الذي تطرحه الآية هو رجوعهم إلى أمر الله، وهذا يجعل ـ ولو بالإجبار على الطاعة ـ عندما لا يبدون ممانعة مسلّحة، فلماذا يلتزم بوجوب المقاتلة

---

(١) راجع: الطوسي، المبسوط ٧: ٢٦٤، ٢٦٨؛ وابن إدريس، السرائر ٢: ١٥؛ والشربيني، الإقناع ٢: ٢٠٢.

(٢) انظر: العلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٢٩؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٨٣.

مع أنّ غرضها يمكن تحقيقه بدونها؟! والمهم هو الأغراض لا الأفعال، فهي الملاكات التي تدور مدارها الأحكام، لاسيما في ظلّ عمومات التعامل السلمي مع الآخر المسلم.

وعليه، لا يجوز للحاكم ـ ولو كانت حكومته شرعيّةً ـ ممارسة القتال والغارة وتطبيق أحكام البغي والجهاد على التيارات المعارضة، مهما كان لون معارضتها، عندما **لا تستخدم العنف والتمرّد العسكري وأساليب العصيان الدموي، حتى لو صدق ـ لغةً ـ عنوان البغي بمعنى من المعاني؛ فالآية الكريمة وكذلك الروايات المتقدّمة، وسيرة** الإمامين: علي والحسن، مع المقدار المتيقن من معقد الإجماع الذي هو في الأصل دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن.. ذلك كلّه لا يسمح بإجراء هذه الأحكام على هؤلاء حتى لو لم تكن معارضتهم شرعيّةً من الأساس، وإنّما تلاحظ الأبعاد القانونية الأخرى في **ذلك.**

٤ . ٤ . شرط الكثرة العددية

الذي يظهر من الآية القرآنية الكريمة أنّ الباغي يفترض أن يكون جماعةً لا أفراداً[١]، وهذا هو الظاهر من الروايات المتقدّمة ومن دليل سيرة المعصومعليه السلام؛ وذلك أنّ التعبير بالطائفة يرشد إلى ذلك، من هنا لو خرج شخصٌ لوحده أو اعتدى مسلمٌ على آخر، فلا ينطبق عنوان البغي بما له من أحكام فقهيّة، بل تترتب عليه أحكام الدفاع الشخصي والقوانين الجزائيّة والجنائية؛ لانصراف الكتاب والسنّة عن مثله.

والذي يظهر من بعض كلمات الفقهاء في مسألة المنعة، أنّهم أخذوا العنصر الكمّي فيها، مع أنّ العنصر الكمّي يمثل أحد العناصر التي تحقق المنعة، فينبغي الفصل بين العنوانين كما فعلنا، وقد صرّح بعضهم بعدم الفرق بين الواحد والكثير في تحقق

---

(١) انظر: الطباطبائي، رياض المسائل ٧: ٤٥٩؛ ومحمود الهاشمي، قراءات فقهية معاصرة في الحقوق والقضاء (بحث في تحديد موضوع حدّ المحارب): ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

البغي[1].

وهذا ما يجيب عن تساؤل الشيخ الطوسي عن أمر الإمام عليعليه السلام بقتل عبد الرحمن بن ملجم[2]؛ فإن قتله لم يكن لأجل البغي، لاسيما بعد تمزق الخوارج وتلاشي جمعهم العسكري، وكونه فرداً، بل لأجل قتله للمسلم، وهذا من باب المقاصّة والجزاء، لا من باب محاربة أهل البغي.

ويشهد لذلك أنّه لو ألقي القبض على ابن ملجم فهو مندرج فيمن ليس له فئة؛ لأنّ الخوارج كانوا قد تفرّق شملهم في تلك الفترة، فالمفروض عدم قتل أسيرهم ولا الإجهاز على جريحهم بمقتضى الفتوى المشهورة، فكيف أجاز الأمير قتله بملاك البغي؟!

وبهذا يظهر أن جواب الشيخ الطوسي هنا ليس دقيقاً، فقد علّل الحكم بقتله أنّه بسبب كفره أو أنّ السابّ للإمام محكوم بكفره فكيف بمن يريد قتله؟![3]، فإنّ السابّ للإمام لا دليل على كفره بمحض سبّه، كما أنه لا شاهد على أمره بقتله بملاك كفره، فإنّ مناسبات الحكم والموضوع بعد إقدامه على قتل أمير المؤمنينعليه السلام أن يكون الأمر بقتله لقتله إمام المسلمين الشرعي، فيكون ذلك عقاباً لمن يقتل إمام المسلمين، فإنّ الإمام وإن كان في قتله جانب شخصي يحمله أولياء الدم ولهذا نجد في بعض النصوص تعليق الإمام ذلك على إرادتهم القتل، إلا أنّ فيه جانب عام؛ لانّ الإمام يدخل ـ إذا جاز التعبير ـ في الحق العام والاعتداء على أصل الدولة الإسلامية، فيمكن تصوّر عقوبة شرعيّة غير مربوطة بباب القصاص والحقوق الجنائية، وإنما بباب الحدود والحقوق الجزائية.

---

(١) الروضة البهية ٢: ٤٠٧؛ ومسالك الأفهام ٣: ٩١.

(٢) الطوسي، المبسوط ٧: ٢٦٤، ٢٦٨.

(٣) المصدر نفسه: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

ويؤيّد كون الحكم مربوطاً بجوانب عقابية جنائية أو جزائية، ما ذكره بعض الفقهاء المعاصرين[١] من الاستناد إلى قول الإمام عليعليه السلام: «إن عشتُ فأنا أولى بما صنع بي، إن شئت استقدت، وإن شئت عفوت، وإن شئت صالحت، وإن متّ فذلك إليكم، فإن بدا لكم أن تقتلوه فلا تمثلوا به»[٢]. إلا أنّ المشكلة في هذه الرواية أنّها ضعيفة السندي جدّاً بأبي البختري وهب بن وهب الكذاب الوضاع.

ومن خلال ما تقدّم في النقطتين الأخيرتين، يظهر أنّ ما ذهب إليه بعض الشافعية من لزوم أن يكون للبغاة إمام مطاع فيهم، لا وجه له؛ لعدم الدليل عليه، كما أنّ الحديث عن ضرورة انفصالهم ببقعة جغرافية من البلد الإسلامي هو الآخر لا دليل عليه[٣].

٥ ـ ٤ ـ البغي بين النظرية السياسية ومطلق الخلاف القتالي، اشتراط التأويل

ذكر بعض الفقهاء ضرورة أن يكون البغاة قد باينوا وانشقّوا على أساس تأويل شائع عندهم[٤]، ومعنى ذلك أن تكون حركتهم حركةً سياسية قامت على تصوّر سياسي مناهض للسلطة، وتأوّلت واجتهدت الأمور فأخطأتها، ونتيجة ذلك أنّه لو سطت مجموعة مسلّحة على أملاك الدولة، فلا تحسب باغيةً بل تُحسب محاربةً أو من قطّاع الطرق، فحركة البغي عبارة عن حركة سياسية ذات نظرية تنطلق منها في خروجها على السلطة الحاكمة.

وهذا الشرط قائم على تصوّر البغي جزءاً من ثنائي: السلطة والمعارضة، ومن

---

(١) الروحاني، فقه الصادق ١٣: ١١٦.

(٢) الحميري، قرب الإسناد: ١٤٣.

(٣) انظر في هذين القولين: الموسوعة الفقهيّة (الكويتية) ٨: ١٣٣؛ وحاشية ابن عابدين ٤: ٤٥١.

(٤) انظر: المبسوط ٧: ٢٦٥؛ والسرائر ٢: ١٥؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٢٩؛ ومسالك الافهام ٣: ٩٢؛ وابن قدامة، المغني ١٠: ٤٩؛ والآصفي، الجهاد: ١٣٦، ١٤١.

الطبيعي حينئذ أن لا تصدق المعارضة للنظام القائم إلا في ظل تصوّر سياسي خاصّ مختلف عن تصوّر الدولة الحاكمة، لكنّنا ذكرنا سابقاً أنّ الآية الكريمة ـ التي نراها المدرك الأساس هنا ـ عامة لا تختص بصورة الحروب السياسية، ولا ثنائي السلطة والمعارضة، نعم، المتيقّن من بعض الروايات وكذلك دليلا السيرة والإجماع هو الموضوع السياسي، فيصحّ أخذ هذا الشرط في مضمونها، أما الآية الكريمة فلا يوجد فيها لصدق البغي وجود تصوّر سياسي للفئة الباغية، وسائر الأدلّة لا تقيّد الآية لكونها مثبتة مثلها.

والذي نراه صدق البغي بدون ذلك، وأما مسألة الاعتداء على خزائن الدولة أو غير ذلك، فهذا النوع يخرج عن البغي لا من باب التصوّر السياسي وجوداً وعدماً، بل من باب أنّ الآية الكريمة ظاهرة في وجود اقتتال بين طائفتين بحيث يحصل بعد استخدام وسائل الصلح بينهما بغيٌ من فئة على أخرى، وهنا لا وجود لذلك غالباً، فلا يصدق عرفاً أنّ هناك طائفتين تقتتلان، وأن إحداهما رغم مساعي الصلح أجحفت وظلمت ولم تعد إلى أمر الله، لذلك مثل هذه الموارد لا تندرج في مفهوم البغي، لا لخصوصيّة التأوّل السياسي المعارض.

ومن تصوّراتنا المتقدّمة لتحليل مفهوم البغي، يظهر أنّ التأوّل السياسي لا يشترط فيه العذر أو أن يكون عن خطأ في الاجتهاد كما هو ظاهر كلماتهم، بل حتى لو خرج على السلطة الحاكمة الشرعية قوم يعلمون أنّهم على غير حقّ، فضلاً عن أن يكونوا مشتبهين أو في شكّ من أمرهم، يصدق عليهم أيضاً عنوان البغي لغةً وعرفاً فتشملهم الآية الكريمة وسائر العمومات والمطلقات، من هنا لسنا بحاجة إلى إنكار شرط التأوّل السائغ بالقول ـ كما ذهب إليه الشيخ النجفي ـ بأنّه لو كان التأوّل معياراً لما صدق على الخوارج وأهل الجمل وصفين أنّهم بغاة؛ لأنّهم لم يجتهدوا فيخطؤوا بل كانوا على علم بخطئهم[1].

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

٦ . ٤ . الحاكم الشرعي ودوره القانوني في جهاد البغاة

ذكر بعض الفقهاء أنّ جهاد أهل البغي يؤخذ فيه أمر إمام المسلمين ـ وقد يكون خصوص المعصوم كما يفهم من بعضهم ـ والسلطة الشرعية بمقاتلتهم، وهذا معناه أنّه إذا لم يحكم قائد المسلمين بمواجهة أهل البغي تحرم مواجهتهم، أمّا إذا أصدر أمراً بذلك، فيكون أمره إلزامياً بنحو الوجوب الكفائي الذي يحكم وجوبية الجهاد عموماً، وعليه فإذا قام بالجهاد من به الكفاية سقط التكليف عن سائر المسلمين، وإلا عوقبوا جميعاً[1].

وقد جاء في كتاب «المنتزع المختار» من الفقه الزيدي أنّ الحرب على البغاة من الأمور التي توكل إلى الأئمة لا إلى الآحاد من الناس فلا تجوز لغير الإمام، وأنّ هناك تفصيلاً في الفقه الزيدي بين من يقول بجواز قصدهم بدون الإمام، ومن يرى حصره بالإمام، ومن يرى حرمة قصدهم أساساً بل ينتظر حتى يأتوا إلينا[2].

وقد أجرينا في مناسبة أخرى دراسة مستقلّة حول دور الحاكم في إدارة عمليّة الجهاد بأنواعه، وتوصّلنا هناك إلى أنّه في ظلّ وجود حاكم شرعي فإنّ مختلف أنواع الجهاد ـ بما فيه الجهاد الدفاعي بغير معنى الدفاع الشخصي ـ يصبح مشروطاً بإذنه، وتطبيق هذه النتيجة على الحالة التي نحن فيها يؤدّي الى القول بأنّ جهاد أهل البغي يشرط بإذن الحاكم الشرعي أيضاً عند وجوده؛ لأن باب الجهاد من الأبواب الحكومية والمجتمعية فلا تُناط ـ وفق القاعدة ـ بآحاد الناس، بل توكل إلى الوجه الجمعي للأمّة، ألا وهو

---

(١) الطوسي، مصباح المتهجد: ٨٥٤؛ والنهاية: ٢٩٧؛ والجمل والعقود: ٢٤٤؛ ومقتضى مفهوم الشرط من نحو قولهم: (يجب جهادهم إذا ندب إليه الإمام)، أنّ الجهاد لا يجب مع عدم دعوة الإمام، فليلاحظ: شرائع الاسلام ١: ٢٥٦؛ والروضة البهية ٢: ٤٠٧؛ والدروس الشرعية ٢: ٤١؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٢٤؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩؛ وانظر: تحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٣٠؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤١٢.

(٢) المنتزع المختار من الغيث المدرار المفتح لكمائم الأزهار في فقه الأئمة الأطهار ٤: ٥٢٩ ـ ٥٣٠.

الحاكم الشرعي أو الدولة الإسلامية، ومع فقده يُرجع إلى غيره على الترتيب المبحوث في نظريّة الولاية في الفقه الإسلامي.

وبهذه الصياغة التي عرضناها يتبيّن أنّ هذا الشرط ليس خاصاً بجهاد أهل البغي، بل هو من شؤون قضيّة الجهاد بشكل عام، لا من شؤون جهاد أهل البغي بعنوانه الخاص، وبه يظهر عدم صحّة التفصيل الوارد في الفقه الزيدي، فإنّ الذهاب إليهم أو غيره كله مربوط بالحاكم، **إلا إذا دخل المورد في الدفاع الشخصي، فيخرج عن باب** الجهاد.

هل قتال أهل البغي جهادٌ شرعي؟

ذهب العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين[1] والدكتور محمد خير هيكل الباحث المتخصّص بفقه الجهاد إلى نظريّة تقول: **إنّ مقاتلة أهل البغي ليست جهاداً في سبيل الله إلاّ مجازاً، واستدلّ على ذلك بأنّ الجهاد هو إعلاء كلمة الله، أما قتال البغاة فهو مواجهة للمسلمين الذين خرجوا عن الطاعة بغية تأديبهم، كما أنّ أحكام الشهداء لا تجري على الذي يسقط في حرب البغاة، وإن كان في حكم الشهيد في الآخرة[2]**.

وهذه النظرية لم نفهمها جيداً، وذلك:

أولاً: لنفرض أنّ الشهيد الذي يسقط في قتال أهل البغي لا تترتّب عليه أحكام الشهيد الدنيوية ـ مع أنها تترتب حسب المعروف في الفقه الإمامي، وهو صريح كلمات بعض الفقهاء[3]، وكذا على رأي جماعة في الفقه السنّي حسبما نقل هيكل نفسه ذلك عن

---

(١) شمس الدين، فقه العنف المسلّح في الإسلام: ٤٩ ـ ٥١.

(٢) هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٦٦ ـ ٦٧.

(٣) راجع: الطوسي، الخلاف ٥: ٣٤٤؛ والحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٤١٧؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٣٦؛ والشهيد الأول، ذكرى الشيعة ١: ٣٢٣؛ والدروس الشرعية ٢: ٤٣؛ والنجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٢٨؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩.

الماوردي والفراء وابن قدامة والقاساني وغيرهم[1] ـ لكن ما ربط ذلك بصدق عنوان الجهاد؟! ألا يمكن التفكيك في أحكام الجهاد بين أنواعه؟ بل ألم يفكّك الفقهاء أنفسهم في الأحكام والشرائط بين الجهاد الابتدائي الدعوي والجهاد الدفاعي؟ إنّ الاختلاف والتمييز في الأحكام الخاصّة بالشهيد ليس دليلاً على خروج قتال أهل البغي عن الجهاد بالمعنى الشرعي.

ثانياً: إنّ تعريف الجهاد بأنّه القتال لإعلاء كلمة الله تعريفٌ فقهي استخدمه بعض الفقهاء، أما لو بقينا والقرآن الكريم فإنّ الجهاد يساوي القتال في سبيل الله، ومن الواضح أن مقاتلة أهل البغي هي قتالٌ في سبيل الله، فإنّ وصفها بأنها قتال قد استخدم في الآية نفسها: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾، وأمّا أنّه في سبيل الله فهذا يستلّ من سياق الآية في بيانها للغاية؛ فإنّها قالت: ﴿حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ﴾، وهذا يعني أنّ الغرض من هذا القتال هو أمر الله تعالى وليس شأناً آخر، وهذا هو سبيل الله دون سبيل الشيطان، وهذا يعني صدق عنوان القتال في سبيل الله عليه، وهو العنوان الأكثر شيوعاً في القرآن الكريم تعبيراً عن الجهاد.

هذا، إضافةً إلى تصريح العديد من فقهاء الإسلام بأنّه من الجهاد الشرعي، حيث أدرجوه في مباحث الجهاد وكثير منهم عندما قسّموا الجهاد قسّموه إلى جهاد الكفار وجهاد أهل البغي، وهذا كلّه يشي بارتكاز انتساب هذا القتال إلى مفهوم الجهاد الشرعي.

ثالثاً: إنّ مراجعة نصوص الإمام علي عليه السلام ـ وهو الرمز التاريخي في حرب البغاة عند المسلمين كما تقدّم ـ تشير كلّها، كما يقرّ هيكل نفسه[2]، إلى الجهاد؛ فهذه خطبة الجهاد المعروفة إنما قالها أمير المؤمنين لحث المؤمنين معه على مواجهة أهل البغي،

(١) هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٦٧؛ والموسوعة الفقهيّة (الكويتية) ٨: ١٣١.

(٢) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٦٨.

واستخدامهﷺ لمفردة الجهاد في حروبه كثير يلاحظه كل من يراجع كلماته، وعدم استغراب المسلمين لتوظيف هذه المفردة شاهد مؤكّد آخر على أنّ مصطلح الجهاد يشمل في الذهن المتشرّعي محاربة أهل البغي.

رابعاً: سبق أن استعرضنا في موقف السنّة الشريفة من حرب البغاة عدداً من الروايات ـ ولو الضعيفة السند ـ تستخدم مفردة الجهاد في وصف هذه الحرب، وتضع مجاهدتهم إلى جانب مجاهدة الكفار، بل في بعض الروايات الشيعية ـ ولو الضعيفة السند ـ ما يشير إلى أفضلية مجاهدة البغاة على مجاهدة المشركين. وهذا كلّه شاهد مؤكّد على اندراج هذه الحرب في أنواع الجهاد في الشريعة الإسلامية، وإن كانت لها ـ على تقديره ـ بعض أحكامها الخاصّة.

جريان الشروط العامّة في الجهاد على جهاد اهل البغي

من مجموعة النقاط التي سبق أن تعرضنا لها يظهر أنّ الشروط التي تؤخذ في الجهاد بمفهومه العام توخذ في جهاد أهل البغي، وتمام ما يلحق الجهاد بعنوانه الكلّي يلحق هذا النوع من الجهاد، سواء من الشروط الفردية كالبلوغ والعقل و.. أو المجتمعية كالمُكنة وحضور المعصوم ـ على القول به ـ ومرجعيّة الحاكم، أو من الأحكام كحرمة الفرار وما شابه ذلك، إلاّ ما خرج بالدليل، كما في العديد من أحكام الغنائم والأسرى والجرحى التي وردت نصوص خاصّة فيها تعطي حكماً استثنائيًا متعلّقا بجهاد البغاة فقط، بناءً على الأخذ بها، كما أنّ الأحكام الخاصّة بجهاد الكفار بما هم كفار لا تشمل هذا النوع من الجهاد.

البغي، والضمان في النفوس والأموال

من الواضح أنّ الحرب تستدعي بطبيعتها إتلافاً للنفوس والأموال الثابتة والمنقولة، من هنا عندما يشرّع الكتاب والسنّة مقاتلة أهل البغي فهذا معناه أنّ الشريعة تسمح بإتلاف النفوس والأموال ضمن القانون الذي تضعه، إلا أنّ السؤال في أنّه هل يثبت

ضمان على المتلف في هذه الحال بحيث يجب عليه دفع العوض أو البدل إلى صاحب المال الأصلي أو يجب على بيت المال ذلك أم لا؟

المستفاد من إطلاق النصوص عدم الضمان؛ بل هو الظاهر من السماح بالقتل عندما تستدعيه الحرب، فالذي يأذن بالقتل دون أن يبيّن وجود ضمان للنفوس والأموال فهو يهدر ـ ضمناً ـ بحسب الفهم العرفي حرمة هذه النفوس والأموال في النطاق الذي أذن فيه، ولهذا حكم بعض الفقهاء بعدم الضمان هنا[1].

نعم، لو جاء إتلاف النفوس والأموال بمعزل عن قرار الحرب معهم والقتال، بل من ناحية أخرى، كما لو اعتدى مسلمٌ من أهل الحق على واحد من البغاة في خلافٍ شخصي فقتله أو أتلف له مالاً ضمن حينئذ؛ استناداً إلى عمومات الضمان الشرعية والعقلائية، حيث لا إذن بالإتلاف في هذا المورد، وهو مشمول لحرمة الاعتداء على أموال ونفوس المسلمين ولو حكماً.

وعليه، فلا يجب على الفئة التي بغي عليها وقاتلت ولا على الدولة العادلة التي تمرّد عليها بعض المواطنين بغير حقّ، أن تضمن المتلفات من أموال المعتدين أو تدفع دية نفوسهم أو أطرافهم وجوارحهم، كما لا كفارة في البين في مواردها المقرّرة في الفقه الإسلامي، كما في القتل وغيره. لكن ليس لها الحقّ في مصادرة أموالهم المنقولة وغيرها أو احتجازهم واعتقالهم بما لا يتصل بالغنائم التي حواها العسكر أو بضرورات الحرب والمواجهة، فلم تسقط حرمة نفوسهم وأموالهم الشخصيّة بالبغي، بل هي باقية على العمومات الدالّة على احترامها، لا يُخرج عنها إلا بمقدار التكليف الثابت بوجوب القتال لا غير. نعم، تملّك غنائمهم، وسبي نسائهم وذراريهم، وقتل جريحهم والإجهاز عليه، واتّباع مدبرهم، وما شابه ذلك.. له بحث آخر لا نتعرّض له الساعة، وقد بحثناه

(١) انظر: الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٤١٦؛ والشهيد الأوّل، الدروس الشرعية ٢: ٤٣؛ والأردبيلي، مجمع الفائدة ٧: ٥٢٦.

في محلّه بالتفصيل.

هذا على الخطّ الأوّل، أما ما يتلفه البغاة من الممتلكات العامّة أو الخاصّة فلا شكّ في ضمانهم له، كضمانهم النفوس والأطراف والجوارح؛ استناداً إلى عمومات الديات والضمان على المستويين: الشرعي والعقلائي، إذ لا موجب للخروج عن القوانين العامّة في باب الضمان والديات، بلا فرق في ذلك بين ما يتلفه الباغي حال الحرب أو خارجها، فإنّ حال الحرب بالنسبة إليه لا خصوصية فيه تسقط عنه الضمان، بل هو أوضح في الضمان بعد الحرمة الشرعية وصدق عنوان العدوان فيه، وقد أقرّ بذلك جملة من الفقهاء[١].

نعم، ذهب بعض فقهاء أهل السنّة ـ وهو المنسوب إلى ابن الجنيد من الإماميّة في خصوص القود في مورد الأسير القاتل[٢] ـ إلى عدم ثبوت الضمان لو كان التلف حال الحرب، **مستندين في ذلك إلى فعل الإمام علي بن أبي طالب، حيث ذكروا بأنّه لم يرد أنّه كان يضمّن البغاة متلفات النفوس والأموال، فلو كان هناك شيء من ذلك لفعله**.

لكنّ هذا الاستدلال قد يناقش في صحّته، لا بما قاله العلامة الحلي من أنّه قد يكون الإمام علي قد ألزمهم الضمان والدية ولكن لم يصلنا[٣]، إذ لو حصل ذلك في ثلاثة حروب متتالية ـ مع كثرة النفوس التي أزهقت والأموال التي أتلفت ـ لوصل إلينا ولو عبر خبر واحد ضعيف الإسناد، والمفروض عدم وصوله، فيستكشف عدمه بمقتضى المنطق الطبيعي للأشياء.. وإنّما لأنّ فعل أمير المؤمنين يظلّ دليلاً لبيّاً صامتاً، فلعلّه عفا عنهم بحكم ولايته على المسلمين بنفوسهم وأموالهم، ولم ير مصلحةً في ذلك آنذاك،

---

(١) انظر: الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٤١٨؛ والشهيد الأوّل، الدروس الشرعية ٢: ٤٣؛ والأردبيلي، مجمع الفائدة ٧: ٥٢٦.

(٢) نسبه إليه العلامة الحلي في مختلف الشيعة ٤: ٤٥٤؛ وانظر: الاشتهاردي، مجموعة فتاوى ابن الجنيد: ١٦٧.

(٣) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٤١٨.

ومعه يصعب الاستناد إليه للخروج بقاعدة عامّة في هذا المضمار.

وقد يقال بأنّ السيرة العمليّة للمسلمين، وربما للعقلاء عامّةً، قائمة على عدم التضمين في متلفات الحروب، فلم نعهد أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله في كلّ حروبه طالب أحداً بضمان مال أو نفس، أو أنّ أهل القتيل أو أصحاب الأموال المتلفة طالبوا النبي بضمان هذه الأموال التي أتلفت حال الحرب ـ لا خارجها ـ ولم يجرِ أن خصّص النبيّ لأصحاب الأموال أو النفوس التالفة مالاً عوض أموالهم أو نفوسهم من الغنائم قبل توزيع الغنائم على المقاتلين، كما لم نسمع بأنّه كان يجري ـ دوماً ـ معرفة أحوال الأسير الكافر، وأنّه هل قتل في الحرب أحداً من المسلمين حتى يقتل به بنحو القصاص، بصرف النظر عن جريان قاعدة الجبّ في مثل ذلك على تقدير إسلام الأسير.. والشريعة لم تأت بخلاف هذه السيرة العملية القائمة بين الناس، كلّ ما في الأمر أنّها جعلت في أموالهم غنائم للمسلمين، وهذا لا يحرز كونه بلحاظ ضمان المتلفات؛ لعدم اشتراط مراعاة التناسب بين المتلف والغنيمة عند أحد من المسلمين، فلا يبعد القول بأنّ الإتلاف حال الحرب لا ضمان فيه وإن كان حراماً على المستوى التكليفي.

لكنّه مردود باحتمال عدم تعيّن القاتل أو المتلف لهذا المال أو ذاك غالباً في الحروب حتى يلتزم بتضمينه، ولهذا لم يكن هناك مصاديق كثيرة لهذا الأمر سابقاً، وأمّا دعوى أنّه بناء عقلائي فغير معلوم، والعقلاء في عصرنا يضمّنون الدولة المعتدية لعدم إمكان الوصول عادةً إلى الأفراد وصعوبة تحصيل الحق عبر هذا السبيل، فتأخذ الدولة المعتدى عليها تعويضات الحرب من الدولة المعتدية، فلا يوجد ما يرفع نكتة العمومية في قواعد الضمان العقلائية والشرعيّة.

نعم ثمّة حالة قد تطرح هنا، حتى على تقدير القول بضمان أهل البغي للمتلفات مطلقاً أو في الجملة، وهي وقوع الصلح بين الفئة الباغية والعادلة، فقد ذكر بعض الفقهاء أنّه لو وقع الصلح ارتفعت التبعات على أهل البغي في الدماء والأموال، واستدلّ لذلك بالآية الكريمة؛ إذ عندما تحدّثت عن الصلح الثاني لم تردفه بأيّ تبعة من

التبعات المترقبة في هذه الحال؛ لأنّه صلح وقع بعد الحرب كما قلنا سابقاً، فإطلاق الآية وسكوتها عن ذلك دليل عدم الضمان[1].

ويمكن مناقشة ذلك:

أ ـ إنّه لا يحرز أنّ الآية الكريمة في مقام البيان من تمام النواحي المتعلّقة بأحكام أهل البغي، وإنّما هي في صدد بيان أصل موضوع مقاتلتهم وما يتصل بشرعيّة هذا القتال، ولهذا لا حديث فيها عن الضمان مطلقاً، ولا عن الغنائم، ولا عن الجرحى، ولا عن الأسرى، ولا عن تفاصيل الأحكام الفقهيّة المتصلة بممارسة الحرب، ومعه فسكوتها ليس دليل رفع الضمان والتبعة، ولعلّه لذلك ذكر الشيخ الطوسي هنا أنّ الضمان معلوم بدليل آخر لا بالآية[2].

ب ـ قد يمكن الاستناد هنا إلى ذيل الآية الكريمة حيث جاء فيه: ﴿فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ المُقْسِطِينَ﴾، فكأنّها تؤسّس للعنوان العام المفروض تحكيمه في التعامل مع البغاة بعد الفيء، وهو القسط والعدل، فيرجع إلى سائر الأدلّة في تحديد معايير القسط والعدل، ومن الواضح أنّ من القسط والعدل ضمان المتلفات وعوض الجنايات وغير ذلك كما يعرف من الأبواب الخاصّة بهذه الموارد.

هذا ما أردنا ذكره من مباحث فقه جهاد البغاة، ويبقى حكم جريحهم، وأسراهم، وغنائمهم، تبحث في محلّها من مباحث الأسرى والغنائم إن شاء الله تعالى.

نتيجة البحث

من مجمل ما تقدّم، نخرج بجملة نتائج، أهمّها:

١ـ مفهوم البغي يمكن تحريره من فكرة الارتباط بشرطي: العصمة ومعارضة

---

(١) راجع: الطوسي، المبسوط في فقه الإماميّة ٧: ٢٦٢.

(٢) المصدر نفسه.

السلطة الشرعيّة، إضافة إلى التحرير من شرط النظرية السياسية (اشتراط التأويل السائغ) وبهذا يتكوّن له تصوّر عام من الأوّل، ولا يكون له اصطلاحان عام وخاص.

٢ ـ يقوم مفهوم البغي على الممانعة والكثرة العددية والاعتداء المسلّح وما بحكمه من جانب جماعة مسلمة على أخرى، ولا يفضي إلا إلى الحرمة التكليفية في البغي ووجوب الجهاد في مواجهته، إضافةً إلى فسق البغاة على تقدير عدم وجود تأويل مبرّر لهم يمكن أن يعذرهم بالعذر الأخروي، ولا دليل على كفر البغاة بعنوانهم حتى لو كان خروجهم على الإمام المعصوم، نعم كفر النواصب عنوان آخر.

٣ ـ تقوم العلاقة مع البغاة على مبدأ السعي للصلح، فإن تحقّق كان به، وإن استمرّ البغي والاعتداء لزمت المواجهة العسكرية أو ما بحكمها، والهدف والمقصد من ذلك قتالهم لإرجاعهم إلى الحق، لا قتلهم بوصفه عقوبةً لهم.

٤ ـ إنّ الأصل في فقه أهل البغي هو الآية الكريمة، وأمّا السنّة القوليّة فلم تقدّم أزيد ممّا قدّمته الآية، وأمّا الأحكام الخاصّة بآثار الحرب كالجرحى والأسرى والغنائم فتجري فيها القواعد العامّة في الحرب وفي التعامل مع المسلم، ودليل السيرة العملية للمعصوم مفيدٌ، غير أنّه صامت يؤخذ فيه بالقدر المتيقين، ومع وجود احتمال الحكم الولائي الزمني يفقد هذا الدليل بعض حيثيات الإطلاق التي فيه.

٥ ـ يقف البغي عند حدود العدوان المسلّح على المسلمين، ولا يتناول مفهوم الخلاف السلمي حتى لو كان غير أخلاقي في بعض أشكاله، فهناك تحكمه مثل قواعد العقوبات الجزائية لا فقه الجهاد.

الفهرس

تظلّ قضية العنف من أهم قضايا العالم العربي والإسلامي المعاصرة، حيث ما يزال هذا العالم يعاني من ألوان العنف المختلفة، لاسيّما على الصعيدين السياسي والاجتماعي، وتدور بعض إشكاليات العنف حول البُعد الديني لهذه الظاهرة المتفشيّة يوماً بعد آخر، الأمر الذي يدفع إلى مقاربة هذا الموضوع من زوايا دينية أيضاً تحاول إعادة النظر وتجديد قراءتها لملفّ العنف في الثقافة الفقهية الإسلامية.

وقد أسهمت التيارات النقدية والإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر في تقديم تصوّرات اجتهادية جديدة حول قضيّة العنف في التشريع الإسلامي، سعت من خلالها للمحافظة على الأصول الإسلامية العليا وعدم هدرها لمصالح آنية زائلة، متمكّنةً في الوقت عينه من تقديم تصوّرات مختلفة وجريئة حول قضايا الحريات الدينية والعنف الاجتماعي والسياسي.

يأتي هذا الكتاب في هذا السياق، فيعرض لمجموعة من الأفكار الفكرية والفقهية الهامّة من زاوية جديدة تقف على مسافة جيّدة من كلّ من: الفقه المقصدي والتقعيدي والمدرسي في آن واحد، ليقدّم مدماكاً في صرح المعرفة الدينية الناهضة بالمجتمعات العربية الإسلامية غير المدّمرة لها.